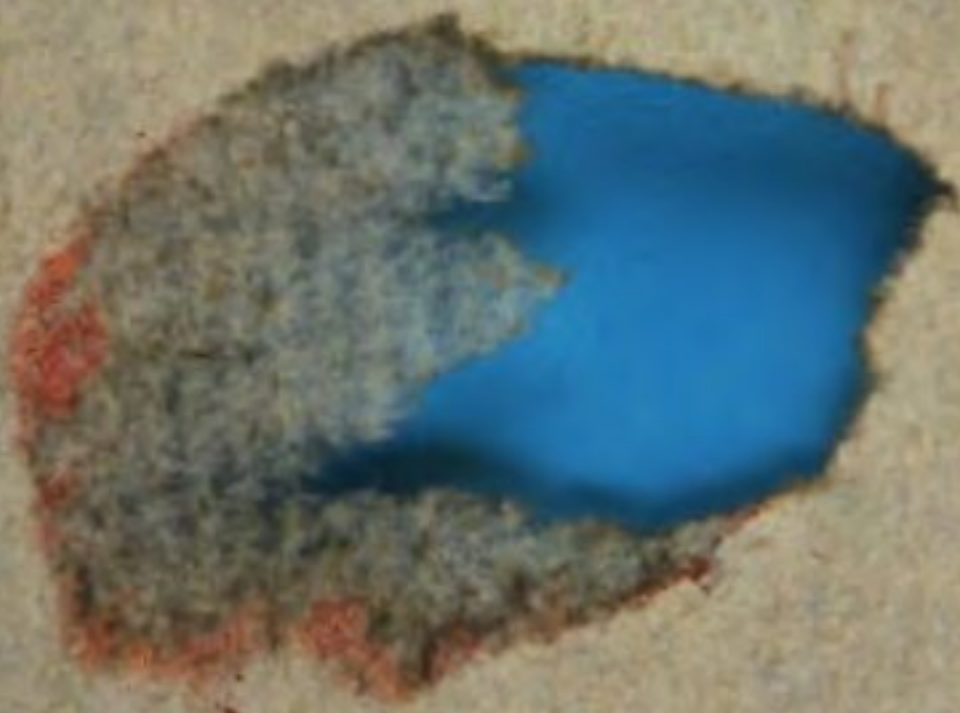






Ph. Sp. 1070 a





<36604406160019

<36604406160019

Bayer. Staatsbibliothek









# Verstand und Vernunft.

---

U n t e r f u c h t

v o n

K a j e t a n W e i l l e r.

---

Fällt alles Licht durch die Seitenfenster oder einiges  
auch von Oben ein?

---

M ü n c h e n

b e y J o s e p h L e n t n e r.

1 8 0 6.

*Dir. 1199*



Bayerische  
Staatsbibliothek  
München

Bayerische  
Staatsbibliothek  
München



---

## Vorerinnerung.

---

Ich lege hier dem Publikum ein neues Buch über alte Wahrheiten vor. Ich weiß wohl, welcher Sünde ich mich dadurch schuldig mache. Aber ich weiß auch, daß die Tugenden, in welchem sich unser Zeitalter so sehr gefällt, solche Sünden nothwendig machen. Man ist itzt auf dem Felde des Wissens, besonders des höhern, so sehr für das Neue, wenn es gleich nicht wahr ist, daß man darüber das Wahre, sobald es nicht neu ist, zu vergessen pflegt. Eine Erinnerung an dieses gehört also ganz gewiß unter unsere Zeitbedürfnisse.



Erweise ich daher unserm Zeitalter gleich keinen angenehmen Dienst, so erweise ich ihm doch einen nützlichen. Ich befriedige zwar seine Neugierde nicht. Aber ich suche es für bessere Befriedigungen anzuregen. Und vielleicht geht selbst jene nicht ganz unbefriedigt aus; denn es ist nun mit der zuvorberührten Vergessenheit vielfältig schon so weit gekommen, daß uns das Alte — neu geworden ist.

Statt alles Andern, was ich in der einen und andern Hinsicht etwa noch vorerinnern könnte und sollte, will ich nur eine der vortrefflichsten Stellen aus *unser*s *Jakobi's Woldemar* zur nähern Bezeichnung der Tendenz meiner Schrift hersetzen.

„Und nun“ heißt es dort „stand ein  
 „Mann auf, der es frey heraus sagte: Wir  
 \* \* \* „schätzen



---

„schätzten nur die Wollust, hätten nur un-  
„fere Sinne, gerade fünfe an der Zahl, und  
„kein Herz und keinen Geist; nur *Begier-*  
„*den*, und kein unmittelbares Gefallen am  
„Menschen, keine *Liebe*: die Tugend, die  
„sich selbst lohne, sey ein Hirngespinnst.“

„Wer Ohren hatte zu hören, der hörte.  
„Ganz Europa fiel der neuen Lehre bey.  
„Man wufste ihren Urheber nicht genug zu  
„rühmen, und nicht genug ihm zu danken.“

„Und in der That war es ein großes,  
„den Geist seiner Zeit so zu fassen, wie  
„*Helvetius* es gethan hatte; die leeren Schat-  
„ten vollends zu verjagen; alle blofse Dunst-  
„gestalten zu zerstreuen; und aus den ein-  
„zig *wirklich vorhandenen* Materialien ein neues  
„System von Tugend und Glückseligkeit auf-  
„zuführen, das so schön und bindig war, als

„es



„es aus dergleichen Materialien nur immer  
„werden konnte. — Dafs er aber diese Ma-  
„terialien durchaus und überall für die ein-  
„zigen hielt, und nun glaubte und zu be-  
„haupten wagte, *Sokrates* und *Epiktet*, und  
„*Curius*, *Metellus*, *Sülly*, *Alfred* — Helden,  
„Heilige und Weise, alle, grofs und klein,  
„hätten im Grunde nichts anders vor Augen  
„gehabt, als was auch Er, *Generalpächter*  
„von *Frankreich*, vor Augen hätte, und wä-  
„ren nur nicht klug genug gewesen, um,  
„wie er, genug zu wissen, was sie wollten,  
„— wodurch sie denn in den mancherley  
„Irrgärten der Tugend wären herumgetäuscht  
„worden, und darüber das Eins, das Noth  
„ist, den bessern Theil, wirklich zu erha-  
„fchen verfäumt hätten: — diefs zeigte von  
„einer Taubheit des Herzens, und einer Ver-  
„funkenheit der Lebensgeister, welche in je-  
„der gesunderen Seele die widrigste Mischung  
„von



„von Mitleiden, Unwillen und Ekel er-  
„gen mußte.“

„Allein dieser gefunderen Seelen waren  
„nicht viele unter denen, vor welchen die  
„Stimme des Propheten der Sinnlichkeit er-  
„scholl, weil die meisten fanden, daß er  
„wunderbar ihr eigenes Herz ihnen offen ge-  
„legt hatte, und sie riefen laut: *dies wäre*  
„*die reine volle Stimme der Natur.* — Das hör-  
„ten die Jünglinge — und sie wurden weise,  
„wie ihre Väter; lernten die Vorschriften  
„der alten Sittenlehre verspotten; den blin-  
„den Enthusiasmus für Tugend und Ehre in  
„ihrem Herzen verlachen; alle das unnütze  
„Zeug von sich wegthun, „„was doch keine  
„Freuden verschaffen könnte, die sich nicht  
„auf eine weit vollkommeneren Art aus dem  
„rosenbekränzten Becher, und von den Lip-  
„pen einer schönen *Cyane* saugen ließen.““

„Jeder



„Jeder demnach eiferte, die kahlen Um-  
„schweife zu vermeiden, und gerade auf das  
„Ziel loszugehen; Niemand wollte der Be-  
„trogene seyn, und sich durch Alfanzereyen  
„von Tugend und Ehre hinter das Licht füh-  
„ren lassen, noch *Spiel - Marken anstatt des*  
„*Geldes* einfäckeln. Und so verschwanden vol-  
„lends Tugend und Ehre, wie auch das Geld  
„verschwinden würde, wenn die Metalle ihren  
„eigenthümlichen innern Werth bey uns ver-  
„lören. *Die Folgen dieser Vernichtung*  
„*des Edelsten und Besten haben wir ge-*  
„*sehen, „und sehen sie, leider! noch.“*  
„Aber die Menge der Hinabgesunkenen wird,  
„hoffe ich, die Kluft bald gefüllt haben.  
„Zu umgehen war sie nicht, alles nahm  
„zu gewaltsam die Richtung nach ihr hin.  
„Unfre Herzen waren durchaus eitel gewor-  
„den, und da der Mensch den Trieben des  
„Herzens allein doch am Ende folgt; wozu  
„hätte



„hätte es genützt, daß diese länger geläug-  
„net, länger verstellt geblieben wären? Daß  
„sie offenbar wurden, daß sie eine Zeitlang  
„allein herrschten, ungehindert alle ihre Wir-  
„kungen hervorbrachten, war unendlich bef-  
„ser. Denn so tief konnte bey dem allen  
„der Mensch nicht sinken, daß er irgend  
„eine Eigenschaft seiner Gattung ganz verlo-  
„ren hätte. Eben so wenig konnten alle und  
„jede *Veranlassungen* aufhören, diejenigen Kräf-  
„te in ihm aufzurufen, in deren Anwendung  
„er den besten Genuß seines Daseyns von  
„jeher gefühlt hat und auf alle Zeiten hin-  
„aus fühlen wird. Er mußte also bey sei-  
„nem unseligen Versuch der Dürftigkeit sei-  
„nes Zustandes bald inne werden, auf den  
„er sich so treuherzig einschränken wollte.  
„Aus dem wiederholten, obgleich nur dun-  
„keln Gefühl dieser Dürftigkeit muß allmäh-  
„lig eine deutlichere Erkenntniß hervorge-  
„hen;



„hen ; aus dieser Erkenntniß , so lange der  
 „einmal gefasste Unglaube an ein Besseres  
 „fortdauerte , Verzweiflung ; und aus dieser  
 „Verzweiflung , eine betrübte , niederschla-  
 „gende Resignation. Wir kennen diese phi-  
 „losophische Resignation , dieses höchste Gut,  
 „oder vielmehr dieses *Ende der Weisheit* un-  
 „ferer Helden und Heiligen der Sinnlichkeit,  
 „der zufolge sie über die Nichtswürdigkeit,  
 „über den unerträglichen Ekel , der sie ver-  
 „zehrt , durch die Wissenschaft dieses Ekels  
 „und dieser Nichtswürdigkeit sich zu trösten  
 „suchten. Eine dürre fürchterliche Wüste !“

„Aber sie hat einen Ausgang. Er ist  
 „schwer zu finden ; doch wird er gefunden.  
 „Ich selbst kenne einige Zurückgekommene,  
 „die nun mit voller Seele an der Tugend  
 „höchstes Wesen glauben. — „„Da mich““  
 „sagte einer von diesen zu mir „„ein guter  
 „Geist



„ Geist durch tausend Krümmungen an einen  
 „ Ausgang des Labyrinths geleitet hatte , und  
 „ ich nun einen Pfad , der sich in gerader  
 „ Richtung vor mir hinzog , betrat , gelangte  
 „ ich bald in Gegenden , wo mir wurde , als  
 „ erwachte ich aus einer tiefen Ohnmacht.  
 „ Warmes Blut trat mir ans Herz , und mein  
 „ Herz fieng an hoch zu schlagen. Mein in-  
 „ nerstes Bewustseyn erwachte. Ich erblickte  
 „ eine neue Welt , empfing ein neues Daseyn.  
 „ Unererschütterlich wurde nun meine Ueberzeu-  
 „ gung , dass die thierischen Triebe nicht unsre  
 „ ganze Natur ausmachen ; dass der beste Ge-  
 „ ruf unsers Wesens uns nicht von unten berauf,  
 „ sondern von oben herabkommt , — der Mensch  
 „ nicht allein vom Brodte lebt ; — und dass die  
 „ höchste Glückseligkeit nicht eine gewisse Art des  
 „ äusserlichen Zustandes , sondern eine Beschaffen-  
 „ heit des Gemüths , eine Eigenschaft der Per-  
 „ son ist.“ „

Und



Und weiter unten:

„*Einige* Form — muß jedem Dinge bleiben; und so behält auch der Mensch auf alle Fälle wenigstens die Form seiner besondern *Thierheit*. Diese war es nun, wohin er alles flüchtete, was er noch zu retten gewußt hatte, und er wendete an ihre Ausbildung seine gesammten Kräfte.“

„Der Erfolg war zum Erstaunen; nichts war ihm noch in dem Grade gelungen. Verfeinerte, *ausgearbeitete Thierheit*, dachte er, müßte also wohl seine eigentliche wahre Bestimmung seyn; und er verdoppelte die Schritte. — Nicht lange, so währte er sich nahe an der höchsten Vollkommenheit seiner Natur. Er jubelte, taumelte vor Stolz. Das Thier, um das *Thier allein*, sollte und wollte sich nun alles in allem seyn; sollte und wollte von keinem Geiste mehr  
„wissen,



„wissen, weder in ihm, noch über ihm;  
„damit entfloh der letzte Funken ächter und  
„alter Tugend.“

„Aber auch ohne *Tugend* kann der  
„Mensch nicht dauern, so wenig als ohne  
„Speise und Trank. Er mußte also — oder  
„vielmehr er muß, denn in diesem Zeit-  
„punkte befinden wir uns eben, — *er muß*  
„— *er wird* durch seinen menschlichen In-  
„stinkt gezwungen, aus den Tiefen seines  
„Wesens sich eine Tugend wieder hervor-  
„schaffen.“

„Und diese Tugend, da sie, allen nur  
„erfindlichen Hindernissen zuwider, aus sei-  
„nen nothwendigsten und dringendsten Trie-  
„ben, wie von selbst hervorgegangen ist,  
„muß und wird ihm die Geheimnisse seiner  
„Natur und seiner Glückseligkeit heller offen-  
„baren,



„baren , als es noch keine Form bisher zu  
„thun vermögend war.“

Ich habe diesen Zeichnungen nichts weiter beyzufügen , als dafs der Geist *unserer allerneuesten deutschen* Philosophie ganz der hier dargestellte — der ältern *französischen* ist. Der Körper ist zwar an jener ungleich dürrer und zurückschreckender. Ihr inneres Wesen ist aber unserer Thierheit — wenigstens eben so günstig; denn es ist auch — *Aufhebung aller Unterschiede zwischen einem Höbern und Niedern.*

München im Jänner

1806.

Der Verfasser.



## I n h a l t s a n z e i g e.

|                                                                                                                                | Seite |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------|
| I. Auf unserer Selbstkenntniß ruht das ganze System<br>unserer Kenntniße . . . . .                                             | 1.    |
| II. Ein Blick auf die Natur unsers Bewußtseyns<br>überhaupt . . . . .                                                          | 15.   |
| III. Ueber den Grundausspruch unsers Bewußtseyns,<br>und über den manches Mal dagegen auftre-<br>tenden Grundzweifel . . . . . | 35.   |
| IV. Wo ist eine Rettung gegen diesen geistigen<br>Selbstmord? . . . . .                                                        | 44.   |
| V. Von dem eigenthümlichen Karakter der ver-<br>schiedenen Organe unsers Bewußtseyns . . .                                     | 50.   |
| VI. Von dem richtigen Gebrauche dieser Organe .                                                                                | 68.   |
| VII. Von dem gewöhnlichen Mißbrauche derselben                                                                                 | 77.   |
| VIII. Was ist der Verstand? . . . . .                                                                                          | 83.   |
| IX. Von den einzelnen Akten des Verstandes . . .                                                                               | 90.   |
| X. Ueber den innersten Karakter des Verstandes . .                                                                             | 95.   |
| XI. Also kann der Verstand nicht anschauen? . . .                                                                              | 109.  |
| XII. Und erdenken kann er auch nicht? . . . .                                                                                  | 117.  |
| XIII. Was kann er denn also eigentlich? . . . .                                                                                | 122.  |
| XIV. Kann die Vernunft auch nur denken? . . .                                                                                  | 128.  |
| XV. Was kan sie? . . . . .                                                                                                     | 141.  |



|        |                                                                                 |      |
|--------|---------------------------------------------------------------------------------|------|
| XVI.   | Sie ist also keine bloß erkennende Kraft . .                                    | 155. |
| XVII.  | Von den einzelnen Akten der Vernunft . .                                        | 167. |
| XVIII. | Ein tieferer Blick auf den Charakter der Vernunft . . . . .                     | 181. |
| XIX.   | Ueber unsern innersten Sinn . . . . .                                           | 193. |
| XX.    | Sind also Verstand und Vernunft nicht wesentlich verschiedene Kräfte? . . . . . | 205. |
| XXI.   | Von den Rechten, welche der Vernunft zukommen. . . . .                          | 218. |
| XXII.  | Von den Rechten, welche dem Verstande nicht zukommen . . . . .                  | 250. |
| XXIII. | Von unserer innern Einheit . . . . .                                            | 257. |

### Die am Meisten störenden Druckfehler.

|         |                                   |
|---------|-----------------------------------|
| S. 4.   | Z. 1. u. 2. v. o. — Selbstgefühl  |
| S. 13.  | Z. 7. v. u. — bleibt              |
| S. 16.  | Z. 8. v. o. — Bezeichnung         |
| S. 20.  | Z. 7. v. u. — Spinne              |
| S. 22.  | Z. 6. v. u. — Weltgeschichte      |
| S. 30.  | Z. 12. v. u. — freye              |
| S. 39.  | Z. 9. v. u. — begeistert          |
| S. 41.  | Z. 7. v. o. — bezeugen            |
| S. 111. | Z. 2. v. o. — zerstörten          |
| S. 131. | Z. 15. v. o. — Verächter          |
| S. 132. | Z. 13. v. u. — arbeiten           |
| S. 145. | Z. 14. v. u. — abstrahire         |
| S. 157. | Z. 3. v. u. — kennen              |
| S. 158. | Z. 9. v. u. — wie man sieht,      |
| S. 168. | Z. 4. v. o. — Regung              |
| S. 168. | Z. 10. u. 11. v. u. — bestimmtern |
| S. 169. | Z. 1. v. o. — urtheilen           |
| S. 177. | Z. 14. v. o. — er                 |
| S. 201. | Z. 8. u. 9. v. o. — überlegnen    |
| S. 219. | Z. 7. v. o. — beunruhigt          |
| S. 250. | Z. 1. v. u. — kann                |
| S. 252. | Z. 14. v. u. — Zutrauen           |





## I.

*Auf unserer Selbstkenntniss ruht das ganze System  
unserer Kenntnisse.*

---

Unsere Kenntnisse bilden ein organisches Ganzes. Sie befinden sich nicht als bloße unzusammenhängende Theile nur in todten Raumverhältnissen, sondern als lebendige Bestandtheile in den lebendigen Beziehungen einer gegenseitigen Einwirkung. Ihr eigentlicher Werth liegt also nicht *außer* ihnen, in dem Gegenstande, den sie behandeln, sondern *in* ihnen, in dem Beytrage, den sie zu unserm gesammten intellektuellen Leben liefern. Je größer dieser Beytrag ist, desto größer ist auch ihre Wichtigkeit.

Diese von Innen kommende Wichtigkeit ist es, welche man bey der Bestimmung des Werthes unserer Erkenntnisse vorzüglich im Auge behalten muß. Und da gebührt dann der Selbstkenntniss — an dem Baume der Wissenschaft der vorzüglichste Platz, welcher aber nicht der *höchste*, sondern vielmehr der *tieffte* ist. Die Selbstkenntniss ist die *Wurzel* des Baumes unserer

A rer



*rer Erkenntnisse.* Oft glaubt man sie zwar nur dadurch hinlänglich zu ehren, daß man sie zum Gipfel desselben macht. Allein als solcher stünde sie nur äußerlich höher. Ihr Verhältniß zu den gesammten Zweigen unsers Wissens ist aber ungleich imponirender. *Anstatt von allem Uebrigen getragen und genährt zu werden, trägt und nährt vielmehr sie alles Uebrige.*

Der lebendige Zusammenhang, in welchem sich unsere Kenntnisse befinden, besteht darin, daß sie sich gegenseitig erläutern und bewähren. Licht und Kraft strömt aus der einen Faser unsers Systems von Erkenntnissen in die andere, und aus dieser wieder verstärkt in jene zurück, durch welchen Kreislauf alsdann das, was ohne ihn nur ein Aggregat unzusammenhängender und bedeutungsloser *Traumgesichter* wäre, ein Organism innigst verbundener und sinnvoller *Ueberzeugungen* wird. Keiner von den Bestandtheilen dieses Organism's ist ohne diesen lebendigen Einfluss auf das Ganze. Mancher liefert aber wesentlichere Beyträge zur allgemeinen Lebendigkeit, als der andere. *Die Hauptlebensfunktion geht von der Selbstkenntnis aus.* In ihr konzentriert sich alles Licht und alle Kraft. Sie beleuchtet und begründet alle übrigen Kenntnisse und sich selbst. Von ihr erhalten alle diese erst ihre bestimmte Deutung und Festigkeit, und sie trägt ihre Wahrheit und ihre Gründe in sich selbst.

Woher sprossen alle unsere Kenntnisse? — Nicht aus *uns*? — Sie sollen aber nach der Weise aller  
 sie



organischen Entwicklungen auch von Aussen nährenden Theile zu sich nehmen. Die Nahrung selbst können sie aus denselben doch nur durch *uns* erhalten. Der nährenden Stoff muß doch immer erst durch unsere innere geistige Werkstätte gehen, ehe er sich zu demjenigen Leben organisiren kann, zu welchem er bestimmt ist. Es steht ja nicht nur der körperliche sondern auch der geistige Organismus unter dem Gesetze der Bildung von Innen. Durch eine bloße Alluvion und Penetration kann sich dem einen so wenig, als dem andern irgend ein *lebendiger* Bestandtheil anfügen. Hier ist das Reich der mechanischen Wirkungen zu Ende. Hier liefert nur der organische Proceß der Assimilation das nöthige Resultat. Hier handelt es sich nicht mehr bloß um eine todte Zusammenfügung von Aussen, sondern um eine lebendige Entfaltung aus dem Innern. Ist aber eine bestimmte Einsicht in eine solche Bildung ohne eine genaue Bekanntschaft mit den bildenden Kräften möglich? Ist es möglich, die Natur des Produktes befriedigend anzugeben, wenn man die Antheile, welche die verschiedenen Faktoren daran haben, nicht befriedigend angeben kann?

Die einzelnen Vorstellungen von den Dingen um uns herum sind für sich allein bloße Buchstaben ohne einen bestimmten Inhalt. Sie können, wie jedes Alphabet, in verschiedene, selbst in die entgegengesetztesten, Bedeutungen zusammengeworfen werden. Erst durch unsern Geist treten diese Buchstaben in sinnvolle,



volle, feste Worte zusammen. Erst unser Selbstgefühl legt eine Ahnung einer höhern, lebendigen Bedeutung in sie hinein. Erst unsere Selbstkenntnis entwickelt und befestigt diese Ahnung zur Klarheit und Dauer. Unsere Vorstellungen, isolirt genommen, — bloße Traumgesichte oder launische Spiele gegen die lange Weile —, werden erst durch unsere Selbstkenntnis — wirkliche, ernste Kenntnisse.

Woher ist deswegen z. B. die Antwort auf die große Hauptfrage, von welcher die Entscheidung über Leben und Tod unsers ganzen geistigen Daseyns abhängt, zu erhalten? — Die Antwort auf die Frage, ob unserm Wissen irgend ein ernstes Wahres zum Grunde liege, oder ob Alles nur leere Fäseley eines überall und ewig leeren Traumes sey? Woher anders, als aus uns? Die ganze Welt hat keine Antwort darauf, wie wir keine haben. Die Welt ruft uns zwar ihr Daseyn laut und anhaltend in das Ohr. Aber die berührte Frage fragt ja eben erst nach der Wahrhaftigkeit dieser Rede. Will man den Zeugen selbst — die Gültigkeit seines Zeugnisses bezeugen lassen? Nur unser inneres Zeugnis giebt allen äußern — Bedeutung und Glaubwürdigkeit, und trägt seine eigene in sich. Nur die Einsicht in den innern Organismus unsers Geistes legt in unsere übrigen Einsichten einen bestimmten Sinn. Nur diese Selbstkenntnis zeigt, ob wir dazu gebaut sind, irgend ein Mahl ein Wahres zu ergreifen, oder ob ein ewiges Herumtreiben unter bloßen Scheingestalten unser Verdammungslos ist.



Es mag also zwar auch ohne Selbstkenntnifs noch viele todte Wifferey geben. Ein lebendiges Wissen giebt es ohne sie nicht. Es mögen auch ohne sie noch viele Bruchstücke von zerrissenen Meinungen möglich seyn. Ein organisches Ganzes von zusammenwirkenden Ueberzeugungen ist ohne sie nicht möglich. Es mögen auch ohne sie noch viele artikulierte Laute sogar von gelehrten Dingen die Luft durchtönen. Eine menschliche Rede, ein Wort der Weisheit, welches in den Kopf und in das Herz hineinredet, bildet sich ohne sie nicht.

Daher die im Ganzen noch sehr allgemeine Dunkelheit ungeachtet der vielen Lichter, welche allenthalben angezündet scheinen. Es sind nur gemalte Lichter ohne beleuchtende Kraft. Sie bedürfen, um gesehen zu werden, selbst erst anderswoher einer Beleuchtung. — Daher die noch sehr allgemeine Kälte, ungeachtet der vielen Feuer, welche allenthalben wirklich brennen. Was vermögen alle angezündeten Holzhaufen in einer strengen Winteratmosphäre? Die Neigung mag zu Gunsten ihrer *gemachten Wahrheiten* noch so viele Feuer anzünden. Sie kann unserm geistigen Daseyn doch nie diejenige Temperatur mittheilen, die ihm ein einziger Sonnenblick aus dem ewigen *selbstständigen Wahren* giebt. — Daher endlich die noch sehr allgemeine Thatenlosigkeit, ungeachtet der eben so allgemeinen Unruhe. Wir sehen Umtriebe ohne Licht und Leben, Bewegungen durch Stöße von Aussen, ein Treiben durch Getriebenseyn. *Es gebricht aber*



*aber an dem Geiste, der allein selbst sieht, und selbst geht, und auf sich selbst zu ruhen im Stande ist. —*

Seit unfürdenklichen Zeiten liegt das Buch der Welt aufgeschlagen vor uns, und wir sitzen immer mit Anstrengung vor demselben, und mühen uns ab, es endlich ein Mal lesen zu lernen, und können es im Allgemeinen nicht dahin bringen. Größtentheils sind wir immer erst noch am Buchstabiren, wo uns dann gewöhnlich bald zu viele bald zu wenige Buchstaben auf der Zunge zusammenfallen, um ein vernehmliches Wort zu sprechen. Und trifft es sich manches Mal, daß ein bestimmtes Wort zu Stande kommt, so giebt es immer gleich wieder andere Schwierigkeiten, die das Weiterlesen aufhalten. Da findet z. B. der Eine in seiner Ausgabe eine andere Leseart. Der Andere glaubt eine Verfälschung argwöhnen zu müssen, indem er Spuren einer Radirung bemerken will. Ein Dritter findet das ganze Blatt in seinem Exemplare nicht. Und was ist endlich auch mit einem einzelnen, und noch dazu meistentheils unverstandenen Worte geholfen? Selbst im glücklichsten Falle, wo man ganze sinnhabende Stellen wegließt, wird das Lesen meistens doch bald wieder durch ungleich längere unbekannte Reihen abgebrochen, und man sieht sich abermal auf das Buchstabiren zurückgeworfen. Und späterhin stößt man wohl gar auf andere zwar auch verständliche, aber den vorigen ganz entgegen lautende Stellen, so daß es scheint, der Verfasser sey mit sich selbst nicht einig gewesen, oder  
das



das Buch habe, weiß Gott, wie viele, und die widersprechendsten Verfasser gehabt.

Woher diese Erscheinung? Wir gehen an das Lesen eines Buchs, dessen Sprache wir nicht verstehen. Die Aehnlichkeit der Charaktere täuscht uns. Wir vergessen, daß auch verschiedene Sprachen mit denselben Schriftzügen geschrieben werden können. Unsere Täuschung vermehrt und befestigt sich, wenn uns der Zufall von Zeit zu Zeit einige jener Worte vorführt, die auch in verschiedenen Sprachen gleich lauten. Und löst sich endlich die Täuschung auf, so haben wir uns schon zu lange angestrengt. Wir wollen unsere Mühe nicht vollends verloren geben, wollen also das Buch vor der Hand nicht mehr ganz weglegen, und uns erst anderweitig in seine Sprache einstudiren. Wir beharren vielmehr im Weiterlesen, und nehmen uns nur vor, von Nun an unsere Aufmerksamkeit nicht bloß auf den Inhalt, sondern nebenher auch auf die Sprache zu richten. Allein was ist auch damit wieder gethan?!

Wohin sollen wir uns denn aber dieser Sprache wegen wenden? — An *uns*. Es ist unsere Muttersprache, in welcher jenes große, wichtige Werk geschrieben ist. Und wir, größtentheils auswärts erzogen, verstehen bekanntlich unsere *eigentliche* Muttersprache — die Sprache, welche in unserm Innern, in unserer wahren Heymath, gesprochen wird, nur sehr wenig. Wir kennen wenigstens den Geist dieser  
Sprache



Sprache sehr allgemein fast nicht. Geläufig ist uns im Ganzen der Ausdruck in ihr nun ein Mal schon ganz und gar nicht. Höchstens haben wir uns an der Hand des Ohngefährs einiger Redensarten derselben bemächtigt.

Wenn wir also die *Welt* verstehen wollen, so müssen wir vor Allem *uns* verstehen. *In uns liegt der Sinn zu den Chiffren ausser uns.* Aus unserm Innern erwacht die Bedeutung für alle Töne von aussen. Unser Geist spricht die todten Buchstaben der Welt als lebendige Worte aus.

Ehe wir daher die verschiedenen Bezirke des Wissenswürdigen ausser uns zu betreten wagen, müssen wir erst die Regionen unsers innern Daseyns besuchen. Den ersten Schritt zum Eintritt in das Reich der Wissenschaft müssen wir in uns selbst hineinthun. Wir müssen vor Allem in unser eigenes Bewusstseyn eindringen.

Wir müssen aber auch in unser *ganzes* Bewusstseyn eindringen. Es genügt nicht, nur an der Oberfläche desselben hinzugleiten, oder nur in den einen und andern Bezirk einzugehen. Wir müssen in die *Tiefen* desselben und in *alle vorzüglichern* Tiefen hinabsteigen. Man kennt sich selbst *nicht*, wenn man sich nicht *ganz* kennt. Gerade die ungewöhnliche Mannichfaltigkeit und die ungewöhnliche Grösse der Regionen unsers geistigen Daseyns machen seine eigen-  
thümlichste



thümlichste Auszeichnung. Es ist nicht nur überhaupt auch eine Welt *in* uns, sondern eine ungleich reichere und grössere. Mit einer bloß beyläufigen und theilweisen Kenntniss ist also hier gar Nichts gethan. Man missversteht sich selbst immer ganz, wenn man sich nicht ganz versteht. Darin liegt eben der Grund der so gewöhnlichen Fremdheit mit sich selbst, daß man meistens nur die eine oder andere Seite von sich, also nicht *sich selbst* kennt. Man begnügt sich meistens schon mit denjenigen unserer innern Erscheinungen, welche oben auf den Fluten spielen. Allein es regen sich ja tiefer gegen den Grund hin auch noch Kräfte. — Oder man begnügt sich wenigstens mit denjenigen in der Tiefe regen Kräften, welche durch ihre unruhige Heftigkeit unsere Aufmerksamkeit mit wilder Gewalt an sich reißen. Giebt es denn aber nicht noch tiefer liegende, welche mit ihrer ruhigern, aber bessern Lebendigkeit unsere Aufmerksamkeit um so mehr verdienen, je weniger sie dieselbe erhalten? Wir glauben gewöhnlich schon *uns selbst* ergriffen zu haben, wenn wir das Bewusstseyn unsers Daseyns überhaupt, oder höchstens auch noch seiner physischen Kräfte insbesondere (und selbst dieser meistens nur in ihren gemeinen Graden) ergriffen haben. Allein hat denn unser Daseyn keine Eigenthümlichkeiten? Und sind z. B. das Denken, das Fürchten, das Begehren — schon alle seine Eigenthümlichkeiten? Was soll eine so hohle oder verstümmelte Selbstkenntniss? sie spricht weder Kopf noch Herz an; denn sie stellt uns nur ein zweydeutiges Etwas

ohne



ohne einen bestimmten, folglich auch ohne einen merkwürdigen und geschlossenen Charakter dar. Soll unsere Selbstkenntniß etwas taugen und uns gehörig ergreifen, stützen und beleben, so muß sie uns ganz darstellen in unserm innern Kern und in allen Verzweigungen und Eigenheiten des daraus erwachsenden Organism's.

So *vollständig* unsere Selbstkenntniß seyn soll, so *wahr* soll sie auch seyn. Wir sollen in unser *ganzes*, aber auch nur in unser *wirkliches* Bewußtseyn eindringen. Die Grenzen der Wahrheit sind so wichtig, als die der Vollständigkeit. Genau genommen sind beyde dieselben. Der Mangel an Gründlichkeit und Vollständigkeit führt deswegen auch hierin wie überall, und hier sogar noch tiefer, in Irrthum. Begünstigt von dem dunkeln Gefühle, daß unser Inneres nicht so leer und nicht so beschränkt seyn könne, als es von der gemeinen Halbkenntniß dargestellt wird, erhebt sich alsdann unsere Phantasie, und erweitert und bevölkert diese unbekannten Länder in unserer Brust nach ihrer gewohnten Willkühr. Daher die Nebelbänke in unserm Innern, die uns oft lange hinhalten, aber in dem Augenblicke, wo wir uns ihnen zur Landung nähern, in ihr Nichts zerfließen. Daher die Zauberlichter, die uns trügerisch von Stelle zur Stelle locken und dann verrätherisch in Nacht und Sumpf stecken lassen. Daher die Gespenster, die nach abgeworfner Engelslarve als Furien unser geheimstes Daseyn durchquälen, ohne daß sich irgend eine

Ret-



Rettung aus der unverdienten Hölle zeigt. Wohin kann das führen? Wer soll uns die Wahrheit zeigen, wenn wir uns selbst anlügen? Wenn der Betrug in uns wohnt, so ist Alles für uns ohne Wahrheit. *Wir sehen Nichts richtig, wenn wir uns nicht richtig sehen.* Wollen wir also überall nur das ergreifen, was wirklich ist, so müssen wir vor Allem uns selbst nur so auffassen, wie wir wahrhaft sind. Wir müssen nur in unser wahres Bewusstseyn, nur in die wirklichen, bleibenden Regionen desselben, welche untereinander in einem lebendigen Verbande stehen, nicht in die abgerissenen vorübergaukelnden Feen - Länder eindringen, die ohne Einheit und darum auch ohne Wahrheit sind. Wir können (was eben zuvor schon berührt wurde) nicht nur empfinden, denken, urtheilen, schliessen, fürchten, hassen, wir können auch fühlen, achten, verehren, frey wollen, — mehr aber, als dieses, können wir auch nicht. Wir sind Menschen, und der Mensch, der eigentliche Mensch, ist ein grosses, reiches, wundervolles Wesen — ein erstaunungswürdiges Geschöpf. Mehr aber als Menschen, mehr als grosse der Gottheit ähnliche Geschöpfe, sind wir nicht, keine Selbstgötter und Selbstschöpfer, oder sonst irgend eine andere Abart überirdischer Wesen, so wenig, als wir bloße verständige Thiere sind. — Nun! Nur in dieses unser *menschliches* Daseyn, nur in diese wahren Wunder unserer *Menschen*-natur, nur in diese grossen Geheimnisse unserer *Menschheit* sollen wir eindringen. Wir sind durch diese wirklichen Schöpfungen in uns gross und reich genug,



genug, um zu unserer Grösse und Wohlhabenheit keiner erborgten Zusätze und Reichthümer zu bedürfen.

Man ist in diese unsere innere Welt hie und da wirklich schon tief eingedrungen. Man hat sich aber durch die bisherigen Forschungen unserm geistigen Mittelpunkt im Ganzen doch noch nicht mehr genähert, als durch die bekannten Schachten dem Mittelpunkte der Erde. Was bedeuten etliche Klafter gegen den halben Erddiameter? Die etlichen psychologischen Sätze, die wir von unserm Geiste besitzen, stehen mit seiner Unermesslichkeit in keinem grössern Verhältnisse. *Welche Welt von Wahrheiten ist also hier noch zu entdecken übrig!*

Soll uns aber vielleicht eben diese Unabsehbarkeit der uns erwartenden Regionen zurückschrecken? Können wir mit unsern Bemühungen dem Unermesslichen jemals ein bedeutendes Verhältniß abgewinnen?

Wir können in uns eindringen. Sind wir uns selbst nicht gleich? Aber freylich auch nur *wir*, nicht ein bloßer Theil von uns, darf sich mit uns messen. Nicht der Gedanke allein, oder das bloße Gefühl, oder der isolirte Entschluß erfasst das Wesen unsers Seyns. *Nur wir zugleich denkend und fühlend und handelnd, nur wir in und mit unserm ganzen geistigen Leben, ergreifen uns selbst in unserm tiefsten geheimnißvollen Grunde. Nur wenn wir selbst — ganz — in uns selbst eingehen, — lebendig,*



dig, wie wir find, in das Leben, wie es sich uns im Innern aufthut, folglich so, daß wir dasselbe nicht bloß denken, d. i. bloß analysiren, und dadurch tödten, sondern daß wir es zusammenhalten, mit ganzer Seele und mit allen Kräften ergreifen, d. i. *daß wir es leben*, — wenn wir so in uns eingehen, dann kann es nicht fehlen, dann müssen wir uns selbst klar, mit uns selbst vertraut werden.

Es ist deswegen ein Hauptfehler, dessen sich die Schule hierin gewöhnlich schuldig macht, daß sie das Leben des Geistes immer zuvor tödten zu müssen glaubt, ehe sie es anfaßt, und zur Schau vorlegt. Oder was thut sie anders als dieses, wenn sie unser Bewußtseyn in bloße Begriffe spaltet, und es alsdann wohl verwahrt in einer Definition, wie einen ausgeweideten Embryon in Spiritus, vorzeigt, um aus diesem unverkehrten Kadaver ihre weitem Theses über das Leben zu deduziren? Auf dem Felde des körperlichen Lebens mag diese Procedur immer noch manche erspriessliche Dienste thun. Hier ist bey und nach der Sektion doch noch der fecirte Körper übrig, und sein Organism kann manche Prämissen zu wichtigen Folgerungen anbiethen. Was bleibs aber nach entflohenem geistigen Leben in den etlichen Worten, die man abstrahirt hat, noch zurück? — Nichts als ein leerer Spielraum für eine leere Grübeleey und Phantasiererey. Daraus erklären sich die der Schule so gewöhnlichen Verstümmelungen und Verfälschungen unsers Bewußtseyns. Es ist bekannt, wie gerne sich  
die



die Schule zu Gunsten ihrer Hypothesen Zwang an-  
thut, und mit oft wahrhaft heroischer Ueberwindung  
anstrengt, in sich mehr oder weniger zu finden, als  
wirklich da ist, — wie sie sich anstrengt, das nicht  
zu sehen, was ihr doch deutlich in das Auge springt,  
und dafür dasjenige deutlich zu sehen, was doch  
schlechterdings gar nicht gesehen werden kann, — wie  
sie sich anstrengt, die Wahrheit in eine leere Träume-  
rey aufzulösen, und im Traume alsdann den Ersatz  
für die verschwundene Wahrheit zu finden. Diese Spal-  
tung zwischen Schule und Leben geht gewöhnlich so  
weit, daß die Gelehrten eigentlich fast immer zweyer-  
ley Bewußtseyn besitzen, ein *amtliches* (offizielles)  
und ein *gemeines*, jenes für die Fälle, in welchen sie  
sich als amtirend von den übrigen Menschen durch  
ein eigenes Kostüm unterscheiden müssen, dieses zu ih-  
rem Hausgebrauch, worin sie mit den übrigen vernünf-  
tigen Bewohnern dieser Erde wieder zusammentreffen  
dürfen.

Für bloße eigensinnige Schulzwecke mag so ein  
gemachtes Bewußtseyn, das sich in die Feder diktiren  
läßt, — so ein Bewußtseyn im gelehrten Kanzley-  
style — sehr brauchbar seyn. Die ewigen Zwecke  
der Menschheit fodern aber ein selbstständigeres, reelle-  
res, freyeres. Wir wollen daher zu diesem Behufe  
nicht nur in eine bloße hohle Definition des Bewußt-  
seyns, sondern in das lebendige Bewußtseyn selbst ein-  
zudringen suchen.



---

## II.

### *Ein Blick auf die Natur unsers Bewusstseyns überhaupt.*

---

Die Meisten fangen ihre Untersuchungen, besonders wenn sie schulgerecht zu Werke gehen wollen, bey dem Worte an. Sie begnügen sich nämlich mit einer schnellen Ansicht, oft schon mit einer bloßen Ahnung des Gegenstandes, prägen diese in einem Ausdrücke ab, und glauben nun den Faden, der sie auf ihren Streifzügen durch die nicht selten sehr labyrinthische Gänge ihrer Forschungen leiten soll, hinlänglich befestiget zu haben. Das Wort, meynen sie, müsse sie nothwendig auf den Begriff, der Begriff zu dem Gefühl, und das Gefühl zum Entschlus und zur That, also der Buchstab zum Geist und zum Leben führen.

Wirklich aber verhält es sich gerade umgekehrt. Wenn der Buchstab etwas bedeuten, wenn er als wirkliches Schild einen wirklichen Inhalt anzeigen, und nicht ein bloßes leeres Aushängsel seyn soll, so kann man nur durch das Leben und durch den Geist zu ihm kommen. Man muß sich zuvor in seinem Innern wirklich geregt und mit seinem Bewußtseyn



seyn in diese Regung selbst versenkt, und diese ganze Begebenheit, die zwar lebendig, aber auch unstät und ungewiss in uns schwebet, in einem festen und schützenden Begriff fixirt haben, — erst alsdann spricht das Wort eine wahre Bedeutung aus.

Und gerade bey der Betrachtung unsers innern Daseyns ist dieses ganz besonders der Fall. Wir können schon zur richtigen Beziehung irgend eines *äußern* bloß dadurch gelangen, daß wir auf die Regung horchen, die dadurch in unserm Innern hervorgebracht wird. Um aber dieses Letztere selbst gehörig bezeichnen zu können, müssen wir vor Allem noch tiefer und anhaltender in uns selbst eingehen, und darin verweilen.

Unser Bewußtseyn aus den paar Worten, womit man seine Definition — wenn gleich in Fraktur — zusammengeschrieben hat, kennen lernen wollen, heißt so viel, als die Meisterstücke der Kunst aus der Aufschrift studiren, die über ihrem Saale angeheftet ist. Es heißt, sich ein als Konfitur gebackenes Weltsystem auftragen lassen, und dann glauben, man werde in die innere Natur der wirklichen Welt eindringen, weil man die kandirten Planeten und Fixsterne zerschneiden und untersuchen kann. Wie! Einen Insekten-Flügel getraut man sich nur zu *beschreiben*, weil man wohl weiß, daß er zu reich an Eigenheiten ist, um *definirt* zu werden; und das Bewußtseyn, als wäre es eine ungleich kleinere Kleinigkeit, wagt man mit  
einer



einer Definition abzufertigen? Auch geträut man sich über den Insekten - Flügel nicht eher abzusprechen, als bis man ihn selbst gesehen, genau gesehen, und auf mannichfaltige Weise untersucht hat. Aber um über die Natur des Bewusstseyns zu entscheiden, begnügt man sich mit einigen bloßen Worten, und meynt aus diesen alsdann die Sache selbst herausholen zu können!?

Was mit unserm Worte erst wird, z. B. eine Figur, eine Zahl, eine Ceremonie, das kann auch durch unser Wort definirt werden. Was aber ein selbstständiges Daseyn in sich hat, dabey hat der Begriff nur das Zusehen, und das Wort nur das Verkünden, davon können beyde Nichts aus sich, sondern nur dasjenige mittheilen, was sie selbst erst anderswoher erhalten haben, darüber kann nur durch unmittelbare geistige Berührung und Bewegung mit und in ihm — die erste wesentliche Auskunft erhalten werden.

So wollen wir dann dem Systeme unserer Kenntnisse nicht bloße todte Worte über uns, sondern lebendige Anschauungen unserer selbst zur Basis geben. Und zu diesem Behufe wollen wir vor Allem *in unser inneres Leben lebendig* eindringen. Wir wollen vor Allem denkend unser Denken, fühlend unser Fühlen, und handelnd unser Wollen kennen lernen. Wir wollen vor Allem unsere innere Kraft dadurch kennen lernen, daß wir uns in und mit ihr regen, in und mit allen ihren Fasern, nach allen ihren Richtungen,



tungen, durch alle ihre Abstufungen. *Wir wollen vor Allem* (man muß dieses jetzt immer noch — öfter sagen, um es nachdrücklich genug gesagt zu haben) *in unser lebendiges Bewusstseyn lebendig eindringen.*

Was finden wir da? — Wer ist im Stande, den Inhalt des Weltmeers an den Fingern herzuzählen? Denn ein Meer ist unser Bewusstseyn, — ein Meer von Vorstellungen, Neigungen, Gefühlen, Vorsätzen, Entschlüssen, — ein Meer mit Ebbe und Fluth, mit Sturm und Windstille, mit Ungewitter und Sonnenschein, — ein Meer mit Sandbänken, Klippen und Eilanden, und mit oft sehr gewaltigen Strömungen dazwischen, — und ein Meer in der Tiefe noch reicher an Erscheinungen als gegen seine Oberfläche, also ein Meer voll lebendiger Kräfte, deren einige weiter oben sich regen, andere nur auf dem Grunde ihr Wesen treiben, einige uns wohlthuend an sich ziehen, andere als Ungeheuer schrecken. Ein solcher wahrer Ozean von Empfindungen, Begriffen, Ideen, Gefühlen, Gesinnungen, in zahllosen Abstufungen und Verkettungen, voll und tief fluthend an den meisten Stellen, an manchen unergründlich und unerschöpflich, an allen reicher als man gewöhnlich zu glauben im Stande ist, ein solcher Ozean öffnet sich uns, wenn wir mit ganzem Geiste in unsern ganzen Geist einkehren.

Du klagst über Mangel an erkennbarem Stoffe für deine Wisbegierde? Und du könntest dich doch  
in



in demselben versenken, wenn du wolltest! Wirf ein Mal in dir das Senkbley aus, und sehe, wie bald es auf den Grund stößt! Wahrlich! du darfst jeden Augenblick thätig seyn. Du brauchst doch eine Ewigkeit, ehe du in dir selbst ganz herumkommst. Versuche es nur, und tauche ein Mal unter, und schaue nicht immer nur so über deine glatte Oberfläche weg in den leeren Raum außer dir hinein!

Du klagst über die Entfernung des Reichs der Wahrheit, und über die Scheu, mit der sich die Göttin deiner Gegenwart entzieht, wenn du ihr opfern willst? — Könnte dir das gesuchte Reich näher seyn, als dadurch, daß es *in dir selbst* ist? Da also die Göttin, der du huldigen willst, ihren Hauptaltar in deinem eignen Busen hat, so entlaufe nur *du* ihr nicht! *Sie* weicht dir nicht aus, wenn *du* ihr nicht ausweichst.

Aber du findest das nicht in dir? — Dann mußt du dich in deinem Innern noch nie recht geregt, oder du mußt auf diese Regung noch nie recht geblickt haben. Lebe erst in dir selbst einen ganzen lebendigen Augenblick, und schaue auf dieses Leben, und dann sage, ob du ein hohles, leeres Wesen seyst!

Freylich! Es kann auch ein ödes, trauriges Eismeer in dir haufen. Aber das ist dann deine Schuld. Es kommt bloß auf dich an, daß es aufthauet. Stille nur die Orkane der Leidenschaft! Verschliesse nur die



erstarrenden Nordwinde der Gleichgültigkeit! Zerstreue nur die tödtenden Nebel der Sinnlichkeit! und lasse dafür die belebenden Kräfte deines Geistes wirken, lasse die Sonne des Rechtthuns scheinen, und die lauen Lüfte des Wahrheitstriebes sich erheben! Die Scene wird sich bald unaussprechlich ändern.

Du willst also *Leben* sehen? In dir ist das Lebendigste, der Keim jedes andern, dessen du dich noch bemächtigen kannst.

Du willst ein *reiches, in viele Aeufserungen überströmendes, Leben* sehen? In dir ist eine ganze Welt von lebendigen Kräften.

Du willst aber auch die *Lebendigkeiten ausser* dir sehen? In dir liegt die Bedeutung für jedes äussere Leben.

Du verlangst nach *Wundern*? Eine Welt ohne Geheimnisse genügt dir nicht? Gehe in dich hinein! Du kannst denken, fühlen, wollen. Sind diese Regungen deines geistigen Daseyns weniger wunderbar, als der Bau des Bibers, das Gewebe der Spinne? Blicke auf *das Innere deines Innern*, und enthalte dich des Staunens, wenn du kannst.

Du verlangst nach einer *höhern übersinnlichen Welt*? In dir sprechen ihre Offenbarungen. Du trägt nicht nur ein grosses und wunderbares, sondern auch ein heiliges Daseyn in dir herum.

Sieh!



Sieh! so reich, so tief, so weit ist unser Bewusstseyn. Auf einer so grossen, so lebendigen, so wundervollen Existenz stehen wir da, wenn wir auf unserer innern Existenz stehen. *So ein herrliches Gestirn, so ein Faszikl von Sternen ist an dem Sonnenhimmel der Geisterwelt — der Geist des Menschen.*

Aber was ist denn nun dieses unser Bewusstseyn eigentlich? — So bist du denn schon wieder mit deiner schwarzen Tafel da, um dir die Aushängworte darauf schreiben zu lassen, die dich bey der Menge der Fächer in deinem logischen Waarenlager vor Fehlgriffen bewahren sollen. Wenn du deren bedarfst, so magst du sie auftragen. Du kannst sie in jedem psychologischen Kompendium finden. Nur vergesse (was ich schon öfter erinnerte) über dem Zeichen das Bezeichnete nicht! Glaube nicht, die Natur der Sache aus der Auffchrift deduziren zu können! Und so magst du dann als diese hinsetzen: z. B. das Bewusstseyn ist das lebendige Wissen und das von sich selbst wissende Leben, — oder — das Leben, welches dadurch lebt, daß es von sich weiß, und welches dadurch von sich weiß, daß es lebt, — oder das von sich selbst ausgehende und in sich selbst zurückkehrende und eben durch dieses Selbstausgehen und Selbstzurückkehren lebendige Leben, — oder — — — nur unterlasse deines Gedächtnisses wegen nicht, ein Notabene beyzufügen, daß Buchstaben nur Buchstaben sind!

„Also



„Also läßt sich gar nichts Bestimmtes über uns selbst sagen?“ — O! Allerdings läßt sich das. Nur nicht so wenig, als du verlangst. In ein paar Zeilen läßt es sich nicht zusammenpressen. Denn sieh! wenn ich über dich auch nur einen *Steckbrief* schreiben wollte, so müßte ich ja von dir schon mehrere Merkmale angeben, als nach logischer Sitte bloß dein *genus proximum* und deine *differentiam specificam*. Freylich wirst du glauben, in diesem Falle mache nur deine Individualität einige Schwierigkeiten. Gattungen aber seyn ungleich leichter zu bestimmen. Allein, allen Respekt für deine Individualität! Ist denn deine Gattung nur so eine Kleinigkeit gegen diese? Allerdings ist die Individualität unendlich reicher an Merkmalen als die Gattung. Aber die Gattung ist doch auch nicht so bettelarm, als man gewöhnlich meynt. Sie besitzt, wenn sie ist, was sie seyn soll, immer noch den wesentlichsten, obgleich nicht den ganzen Reichthum der Individualität. Oder sind denn die *lebendigen* Gattungen, die sich in der Welt durch ihre *Individuen* regen, auch so nackt, und so dürr, wie die *toten*, die in der *Schule* begraben liegen? Hat denn z. B. der wirkliche Mensch, der die ganze bisherige Weltgeschichte schuf, und die ganze künftige schaffen wird, auch sonst nichts an sich, als die etlichen hohlen Rippen, woraus ihn die Schule in ihren meisten Definitionen zusammenleimt?

Wenn daher das, was über das Bewußtseyn auch nur im Allgemeinen gesagt werden kann, nicht ein bloßer



blofser leerer Schall feyn foll , fo muß es nicht nur die Befchaffenheit einiger Tropfen deffelben , fondern wenigstens aller feiner vorzüglichern Fluthen angeben, fo muß es also mehr eine *Befchreibung* , welche das, was sie verkündet , auch zu kosten giebt , als eine blofse *Definition* werden , welche es bey dem Verkünden allein bewenden läßt , und selbst dabey die Worte mager genug vorzählt. Wir wollen deßwegen das Meer von Regungen , das in unserm Innern woget, nicht bloß überhaupt anblicken , sondern wenigstens in allen feinen Hauptströmungen verfolgen. Hier nur Winke über die vorzüglichsten derselben.

Ein Hauptstrom ist der Strom der *Empfindung*. Durch fünf äufere von der Natur wunderbar gebaute Wege und durch einen inneren (den innern Sinn) ergießt sich in unser Bewußtseyn ununterbrochen eine Welt von Eindrücken. Welche unübersehbare Fluth von äußern und innern Anschauungen stürzt auf diese Art von dem ersten Augenblicke unsers Daseyns bis zu dem letzten gewaltsam — unwiderstehlich in uns hinein? Wer mißt den ungeheuern Inhalt dieses immer vollen und oft überfließenden Stromes? Wir achten seiner meistens deßwegen nicht sehr , weil wir ihn immer fließen sehen. Man lege aber nur einen Strommesser an , um das Erstaunenswürdige auch an dem Alltäglichen zu bemerken! Welches Heer von Vorstellungen führt uns z. B. nur ein einziger Blick auf eine Blume , auf ein Blumenbett, auf einen Garten , auf eine Flur zu! Und dann erst ein Blick  
in



ein ganzes Land, auf mehrere Länder, auf den gestirnten Himmel! Wenn es gleich grossentheils nur dunkle Vorstellungen sind, die uns dadurch zugeführt werden, so sind es doch lebendige, und sie wirken in unserm Innern offener oder geheimer doch fort, und erheben sich oft, ohne dass wir es erwarten, zur Deutlichkeit. Wie viel muss nun erst durch alle unsere Blicke von dem Zeitpunkte an, wo wir das Auge zum ersten Mal öffnen, bis dahin, wo wir es zum letzten Mal schliessen, wie viel muss durch alle unsere übrigen äussern und innern Sinnesregungen in uns eindringen! Wir lernen die Grösse dieses Erwerbes erst aus ihrem Mangel schätzen. Dem Blindgeborenen fehlt eine ganze Welt. Es ist also nicht blos, wie ich zuvor sagte, *Eine* Welt, es sind *viele* Welten, die uns auf den genannten Wegen zuströmen.

Ein zweyter Hauptstrom in unserm Innern entsteht durch unsern *Verstand*. Es fliesst nicht blos ein Strom von Anschauungen fortwährend durch unser Bewusstseyn, sondern auch ein Strom von Begriffen. Wenn sich jener von Aussen in uns hineinergießt, so bricht dieser aus einer innern Quelle hervor. Uebrigens fliesst er aber auch, wenn gleich nicht immer so gewaltig, sondern meistens etwas ruhiger, doch im Ganzen immer eben so voll dahin. Wer zählt das Heer der Begriffe, die in uns herumtreiben? Wer das Heer ihrer Verkettungen in Urtheilen und Schlüssen? Jede Anschauung bedarf eines Begriffes, um deutlich in unser Bewusstseyn zu kommen. Und jede kann der

Be-



Begriffe sogar mehrere — ächte oder unächte, zur Begleitung erhalten. Die Welt der Begriffe ist daher selbst noch geräumiger und bevölkerter, als die Welt der Empfindungen. Nur besteht die Bevölkerung in jener mehr bloß aus Geistern, oft gar nur aus Gespenstern.

Aus unserm Innern entstehen übrigens noch mehrere Ströme. Einer der gewaltigern ist der Strom unserer *Neigungen*. Tief aus dem Grunde unsers Daseyns bricht das Streben nach Lust und gegen Unlust hervor, und schwillt dann in tausend und abermal tausend Neigungen, Trieben und Leidenschaften auf, um unser Bewußtseyn mit unzähligen Wünschen, Begierden und Anstrengungen nach unzähligen Richtungen, in unzähligen Abstufungen, unter unzähligen Verbindungen anzufüllen. Wer ist auch hier wieder im Stande, das Heer aller Arten von Liebe und Haß, von Hoffnung und Furcht, von Freude und Schmerz u. f. f. zu zählen, die sich in unserer Brust auf zahllosen Graden und unter zahllosen Verkettungen in einer ewigen Unruhe herumtreiben? Jeder Gegenstand kann in uns ein ganzes Heer von Neigungen für oder gegen sich aufjagen. Jeder Gegenstand kann uns also eine Welt von Genüssen oder Entbehrungen werden. Man denke nun! Wenn schon die Reihe der Gegenstände unserer Wünsche oder Verabscheuungen unübersehbar ist, wie groß muß die Reihe dieser Wünsche und Verabscheuungen selbst seyn können? Ich will der unzähligen Abstufungen, deren jede einzelne dieser Regungen von ihrem Sturme an bis zu ihrer leisesten Berührung herab  
fähig



fähig ist, nicht weiter erwähnen. Man muß nie in sich selbst gelebt haben, wenn man hierin über die ungeheure Zahl seiner Lebendigkeiten — nicht erstaunen kann.

Tiefer aus unserm innern Daseyn kommt ein anderer Strom hervor, und trägt Fluthen ganz eigner Art daher. Sie gehen ungewöhnlich hoch, und doch ungewöhnlich ruhig. Ohne Schäumen und Brausen dringen sie unaufhaltsamer voran, als jede schäumende und brausende Woge. Indefs diese in einer betäubenden Brandung zerstäubt, und auf sich selbst zurückstürzt, heben jene mit stillerer aber gewaltigerer Kraft den entgegenstehenden Felsen aus seiner Wurzel, und setzen ihren Gang mit einer Gleichheit, welche Ehrfurcht gebiethet, fort. Es ist der majestätische Strom der *Vernunft*, den ich meyne. Tief aus einer geheimnißvollen Region unserer Brust sprechen höhere Offenbarungen neue Wahrheiten in unser Bewußtseyn. Wer vernimmt sie nicht? Selbst den Bösewicht schrecken sie noch als Donnerschläge aus Ungewittern. Und selbst den Unglaubigen verwirren sie noch als Blitze aus ungesehenen Wolken. Nur der, welcher noch gar nicht zu seiner Menschheit erwacht ist, kennt diese großen Wahrheiten weder als belohnende Verheißungen, noch als drohende Strafgerichte, oder als unbegriffene Räthsel. In Wem sich aber seine Menschheit ein Mal aufgethan hat, in diesem regen sich auch jene höhern Offenbarungen deutlicher oder dunkler, in diesem erwachen stärker oder schwächer jene



jene großen Ideen, wodurch alle unsere übrigen Vorstellungen neues Licht und neue Wärme gewinnen, in diesem öffnet sich mehr oder weniger jene höhere Welt, wodurch allen unsern übrigen Welten erst ihre wahre Bedeutung aufgeht. Welche neue Sonnen glänzen uns aus den Ideen des Schönen, Guten, Wahren und Heiligen entgegen! Welche höhere Klarheit und welche höhere Lebendigkeit strömt aus diesen neuen Sonnen auf unser ganzes übriges Daseyn, und auf ein ganz neues — erst durch sie geschaffenes, herab! — Wir sind aber gewohnt, die Größen unserer Welten an ihrer Geräumigkeit und an der Mannichfaltigkeit ihres Inhalts zu messen. Nun! wer übersieht denn auch hier die unübersehbaren Räume dieser neuen höhern Welt! wer — alle die gränzenlosen Regionen, die unter dem ewigen Scepter des Schönen und Heiligen stehen! Und wer nennt alle die einzelnen Schönheiten, Wahrheiten, Tugenden, in welche sich der Strahl des Einen Schönen und Heiligen bricht, wenn er in unsere übrigen, sich durch Mannichfaltigkeit auszeichnenden, Welten eintritt! Und dann erhebt sich diese höhere Welt noch durch eine eigenthümliche *innere* GröÙe über alle übrigen. Von ihr wiegt eine einzige Regung schon das ganze Thun und Treiben aller andern auf. Wer würde, wenn er weiß, wovon die Rede ist, z. B. eine einzige Tugend um ein ganzes Weltssystem hingeben?

So groß, so gewaltig, so einzig fließt der Strom der Vernunft durch unser Bewußtseyn. Und wo er hin-



hinfließt, ruft er tausendfaches neues, tiefverborgenes, ungeahntes Leben hervor. Aus jeder Stelle, über die er hingleitet, erheben sich neue Kräfte, welche seine Segnungen ergreifen, und in alle Fasern unsers geistigen Daseyns verbreiten. Es entsteht der Feuerstrom der *Gefühle*, der unsere ganze Existenz durchdringt, und in alle Punkte unsers Wesens Feuer und Leben gießt. Mit welcher Gewalt durchbeben uns in unzähligen Graden und Verbindungen die hohen hehren Regungen für Schönheit, Wahrheit, Pflicht und Religion! Welches Meer von Lebendigkeiten, von den tiefsten, umfassendsten, feurigsten Lebendigkeiten woge durch sie in unserm Busen! Wenn sich Maass und Sprache irgendwo als unzulänglich zurückziehen, so müssen sie es hier. Welche Grössenbestimmung und welcher Ausdruck darf sich an die Geistesgenüsse des Freundes der Natur, des Künstlers, des Wahrheitsforschers, — welcher an die Gefühle der Dankbarkeit, der Gerechtigkeit, der Versöhnung, der Großmuth, — welcher an die Begeisterungen des religiösen Vertrauens, der Andacht, der Anbethung, wagen?

Hervorgerufen von Vernunft und Gefühl, und sie selbst auch wieder gewaltiger hervorrufend entspringt ein anderer Hauptstrom in unserm Innern aus unserer tiefsten Tiefe, aus unserm eigentlichsten Selbst, der Strom des *Willens*. Wir können wollen, d. i. wir können uns selbstständig, aus und durch uns selbst, bestimmen. Wir können uns aus eigenem, selbstgegebenem Antriebe, also — frey entschliessen. Wir können  
nen



nen uns in uns — *durch uns selbst* regen und bewegen. Wir können in unserm Innern dadurch leben, daß wir leben *wollen*, und wir leben erst dadurch eigentlich in unserm Innern, daß wir uns frey aus und durch uns selbst regen, daß wir leben *wollen*. Dadurch bildet sich nämlich in uns erst ein eigentlich *für uns* lebendiger Strom von eigentlich *für uns* lebendigen Wellen, also unser *eigener* geistiger Lebensstrom, der Strom *unserer* Vorsätze, *unserer* Entschlüsse, *unserer* Gefinnungen und *unserer* Thaten. Wieder ein überreicher, ein unübersehbarer Strom von zahllosen geistigen Regungen aus einer unverfiegbaren Quelle, aus der ewig aus sich selbst schöpfenden und eben darum sich selbst ewig nie erschöpfenden Quelle der Freyheit! Welche Zahl zählt auch hier wieder die Menge der Lebendigkeiten! Welche Zahl zählt die Menge der freyen Regungen, derer unser Herz in der Gerechtigkeit, in der Dankbarkeit, in der Verfühnlichkeit, in der Wahrhaftigkeit, in der Großmuth, in der Aufopferung u. s. f. unter unendlich verschiedenen Umständen, auf unendlich mannichfaltigen Graden, fähig ist? Und welches Maass mißt die innern Werthe aller dieser zahllosen Regungen unserer inneren freyen Selbstständigkeit? Wahrlich! ein ganzes eigenes Meer von Regungen, ein wunderbares, sich jeden Augenblick immer wieder neuerdings selbst erzeugendes Meer!

Den Fluthen aller dieser Strömungen sind durch die Gegenstände, von welchen sie aus- oder auf welche sie



sie hinströmen, gewisse bestimmte Uferlinien vorgezeichnet, innerhalb welcher sie sich in der Regel bewegen müssen. Unser Geist ist dadurch in seinen Regungen immer wenigstens in der einen und andern Hinsicht von Aussen gebunden. Er kann sich aber von diesen äussern Umgebungen auch losmachen. Er kann die Bande der ihn bestimmenden Wirklichkeit abstreifen, und dann verlassen obige Fluthen ihre eigenthümlichen Rinnsaale, ihre ihnen von Aussen angewiesenen Stromlinien. Sie bewegen sich nun ungeschieden und ungebunden in und durcheinander in verschlungenen selbstgenommenen Richtungen. Sie treten aus den bestimmten Bahnen der alten Wirklichkeit, aus der sie entstanden, heraus, und in unbestimmte einer neuen, die selbst erst durch sie entsteht, hinein, und wälzen sich darin mit einer ganz eigenthümlichen Kraft fort, oft gewältig und fürchterlich wogend, zu Zeiten aber nur sanft spielend, immer zunächst bloß durch sich selbst bestimmt. Dieses frey Durcheinanderfallen unserer geistigen Regungen, dieses Heraustreten unsers Geistes aus den Kreisen der Wirklichkeit in die Kreise der Nicht - Wirklichkeit, und dieses Hineinbilden des Wirklichen in den unendlich grossen und unendlich leeren Umfang des Nicht - Wirklichen macht den bekannten Zauberstrom der *Einbildungskraft*, der, wie man weifs, nicht nur alle die unabsehbaren Küsten des sich immer wieder neu erhebenden Reichs der Möglichkeit bespült, sondern unaufhaltsam selbst in die Regionen der Unmöglichkeit fortstürzt. Ich brauche diesen wahrhaft unendlichen Strom in unserm

Innern



Innern, auf dem wir, gejagt durch irgend einen Orkan, unter unzähligen Chimären scheitern, und, geführt von einem regen Weste, unzählige neue Wahrheiten entdecken, auf welchem wir Wirklichkeiten antizipiren, und Möglichkeiten und selbst Unmöglichkeiten ereilen, nicht weiter zu berühren. Seine Unermesslichkeit leuchtet ohnehin Jedermann ein.

Alle diese Ströme von geistigen Thätigkeiten nun ergießen ihre Wellen in unzählige Richtungen, Graden und Vermischungen unausgesetzt neben- und ineinander, und bilden das geheimnißvolle Meer von der sich selbst ergreifenden Lebendigkeit, welches in unserm Innern fluthet, und — *Bewußtseyn* heißt. „Und was ist denn nun (wird wieder gefragt werden) das *Bewußtseyn* eigentlich? Läßt sich diese Frage auch jetzt noch nicht beantworten?“ — O, ja! Jetzt schon. Das *Bewußtseyn* ist ein Gewölk, in welches und aus welchem von allen Seiten immerwährend tausend Blitze fahren. — Nein! Eine Leuchtkugel, aus welcher unaufhörlich Licht nur allein ausströmt. — Nein! Ein Vulkan, welcher Flammen sprüht, die zwar beleuchten, aber auch zerstören. — Nein! Eine Sonne, welche Licht und Leben spendet. — Nein! Nein! sondern alles das zusammen, und darum Nichts von allem diesem, sondern mehr, als dasselbe, nämlich, eine Zaubererscheinung, die, wie eine Gewitterwolke, Blitze nehmen und geben, und, wie ein Thautropfen, den heitern Himmel spiegeln und Erquickung austheilen kann; eine Zaubererscheinung, die,



die, wie ein Vulkan, Verderben um sich zu schleudern, und, wie ein Blumenbette, Freude anzuhauen im Stande ist; eine Zaubererscheinung, die bald als Sonne leuchtet und leitet, bald als Komet in fernen dunkeln Räumen selbst eines Lichtes und einer Leitung bedarf, bald gar nur als Sternschnuppen zu Boden fällt. — Oder bestimmter: das Bewußtseyn ist, wie ich fast schon ein Mal sagte, das tausendfach aus sich selbst aufstehende, und tausendfach in sich selbst zurückkehrende Leben von tausend Mal tausend Empfindungen, Begriffen, Neigungen, Ideen, Gefühlen und Gesinnungen in tausend Mal tausend Verkettungen und Abstufungen. Es ist jenes wunderbare, ans zahllosen Lebendigkeiten bestehende, Leben, welches in uns lebt, und im welchem wir leben. Es ist jener große lebendige Raum in unserm Innern, in welchem ein Ozean von Anschauungen wogt, wozu sich unaufhörlich noch ein Ozean von Gedanken ergießt, dem eben so ununterbrochen ein Ocean von Wünschen und Begierden nachstürzt, und wo dann doch noch Platz genug vorhanden ist, um neue Meere von Ideen, Gefühlen und Gesinnungen aufzunehmen. Das heißt: das Bewußtseyn ist jenes große Geheimniß in unserer Brust, womit wir eben so vertraut als unbekannt sind, und welches eben darum von keinem Worte genannt werden kann, weil die Bedeutung aller Worte erst aus ihm entstehet; — also jenes große Geheimniß in uns, welches die unbegreifliche Basis alles unsers Begreifens, den unerklärbarem Ruhpunkt aller unserer Unruhe, die wunderbare Wurzel unsers ganzen



zen innigst bekannten geistigen Daseyns macht, — jenes große Geheimniß unsers inneren Lebens, welches sich uns nur durch unser inneres Leben selbst offenbart, und auf jedem andern Wege aus einem bedeutungsvollen lebendigen Geheimnisse, auf dem unsere ganze geistige Existenz ruht, zu einem sinnlosen leeren Räthsel wird, auf welchem nicht ein Mal die hohle augenblickliche Befriedigung der Langeweile ruhen kann. Dieß ist das Bewußtseyn, in so weit es in Worte gebracht werden kann. Willst du es näher und genauer kennen lernen, so gehe in dich hinein, und *lebe in ihm!*

Anders als durch dich selbst, und zwar so, daß du nicht bloß in dich hinein *schaust*, sondern hinein *gehst*, und in dir *lebst*, d. i. alle die großen Kräfte deines großen inneren Daseyns selbst versuchst, anders also kannst du es genau nicht kennen lernen. Ich wollte dir zu diesem Behufe in der vorgehenden Zeichnung nur eine Landkarte dieses inneren Daseyns vorlegen, um dich durch ihren Anblick an alle Hauptbezirke, in die du einzudringen hast, zu erinnern. Die Karte enthält aber nur die allgemeinsten Umrisse. Indes! die kleinern Nebenrichtungen ergeben sich dir dann schon von selbst. Nur lasse ja die Reise auf der Karte nicht etwa schon für die wirkliche Reise gelten!

Bist du auf diese Weise lebendig in dein inneres Leben eingedrungen, und hast darin wirklich gelebt, und dieses dein Leben lebend aufgefaßt, dann kannst



dich insbesondere mit Begriff und Wort daran wagen, und wenn gleich nicht seine innerste, tiefste Wesenheit, wenigstens seine wichtigsten Erscheinungen und Gesetze in bestimmten Gedanken und Ausdrücken abprägen, denn alsdann können sich aus lebendigen Vorderfätzen geistvolle Schlussfolgen ergeben, dann steht in dir ein wirklicher Inhalt für deine Begriffe, eine reelle Bedeutung für deine Worte da.

.....



### III.

*Ueber den Grundausspruch unsers Bewusstseyns,  
und über den manches Mal dagegen auftretenden  
Grundzweifel.*

So verschieden sich die zahllosen Regungen in unserm Innern in vieler Hinsicht ankünden, so künden sie sich in einer doch insgesamt gleich an. In Hinsicht der Grundbedeutung nämlich stimmen sie ungeachtet ihrer übrigen Entgegensetzung alle doch ganz überein. Sie deuten, richtig verstanden, alle auf ein „*Ausser ihnen*“ hin. Sie wollen insgesamt nicht für bloße leere Spiele ohne irgend einen gründlichen, reellen Zusammenhang und ohne irgend eine gründliche, reelle Bestimmung, sie wollen nicht für bloße inhaltlose Traumgesichte ohne irgend ein anders Daseyn, als das augenblickliche, das ihnen in ihrem Vorüberfluge zu Theil wird, und immer schon wieder entschwunden ist, ehe sie sich desselben bemächtigt haben; sie wollen für wahre Begebenheiten mit bestimmten Zusammenhang und mit bestimmter Richtung, sie wollen für wirkliche besonnene Thätigkeiten aus einem lebendigen bleibenden Daseyn mit Zweck und Sinn gehalten werden. Bloße hohle Regungen einer bloß mit sich selbst tänzelnden Wirksamkeit ohne



eine wahre Beziehung und ohne eine reelle Bedeutung, also bloße unfruchtbare Tropfen einer nur auf sich selbst regnenden Wolke zu seyn, genügt ihnen nicht. Sie wollen Handlungen seyn mit Inhalt und Sinn, Handlungen einer ernsten unter Wirklichkeiten ernstlich thätigen Kraft, die eben in dieser ernstlichen Thätigkeit und in dieser lebendigen Beziehung eine ernstliche und lebendige Bedeutung gewinnt. Sie wollen also ernstlich belebte und belebende Ergießungen einer Kraft seyn, welche nicht bloß ein eingebildetes, sondern wirkliches Leben besitzt und austheilt.

So kündigen sich uns fürs Erste unsere *Empfindungen* an. Sie weisen insgesammt auf Etwas außer ihnen hin, wovon sie uns Nachricht zu geben versichern. Und sie führen uns gerade dieses Hinweisen nach Außen als das charakteristische Zeichen auf, woran man sie von ihren oft sehr täuschenden Nachdrücken, den Einbildungen, unterscheiden könne. —

Eben so kündigen sich uns die *Begriffe* an. Deuten die Empfindungen auf ein Empfundenes, so deuten die Gedanken auf ein Gedachtes hin. Es suchen sich diese, wie jene, durch dieselbe Berufung auf ein Etwas außer ihnen als das zu legitimiren, für was sie angesehen seyn wollen, für wahre Regungen unsers Geistes mit Inhalt und Bedeutung. Wenigstens suchen sich dadurch diejenigen unserer Gedanken in ihrem rechtlichen Charakter zu legitimiren, welche sich selbst als vollbürtige Söhne unsers Geistes von ihren



ihren geringern Halbbrüdern trennen. Es suchen sich nämlich dadurch unsere reellen, gehaltenen Gedanken im Gegenfatze mit den bloßen logischen Kombinationen zu rechtfertigen. Und felbft diefe letzten glauben, um ſich doch noch einigen Werth zu retten, ſich in dieſer Richtung nach Außen erhalten zu müſſen, und berufen ſich darum, wenn gleich nicht mehr auf ein Gedachtes, wenigſtens noch auf ein Denkbareſ. Wenn uns daher gleich diefe letztern nicht mehr zu ſagen getrauen, daß ihnen Etwas außer ihnen wirklich entſpreche, ſo verſichern ſie uns doch noch, daß ihnen Etwas außer ihnen entſprechen könne. Ein Gedanke, der ſich ganz und gar nur in ſich allein beſchließen, und ſelbſt auf die eben berührte Möglichkeit eines ihm entſprechenden Außern Verzicht thun muß, etwa, weil er in ſich z. E. einen Widerſpruch gewahr wird, hört überhaupt auf, ein Gedanke zu ſeyn, und wird ein bloßes Wort ohne alle beſtimmte Bedeutung, eine bloße Hülle einer unbeſtimmten, verwirrten Einbildung. Wir wollen und müſſen durch unsere Empfindungen und Gedanken ſchlechthin *Etwas außer denſelben* wiſſen, und ſollte es auch nur die Beweglichkeit unſers eigenen Geiſtes, oder wenn man fogar dieſen für eine bloße Regung ohne eigenen Beſtand gelten läßt, die Beweglichkeit einer Regſamkeit überhaupt ſeyn. Es gelangen deſſwegen ſelbſt diejenigen unter uns, die jetzt *bloß ihr Wiſſen* zu wiſſen meynen, durch dieſen unwiderſtehlichen innern Trieb *über ihr bloßes Wiſſen* hinaus auf ein Gewuſtes. Dieſes iſt ihnen alſdann freylich das nicht,  
was



was es uns übrigen ist, eine *wahre* Welt mit einem *wahren* Gott, sondern nur eine *Scheinwelt* mit einem *Scheingott*. Es ist ihnen also entweder *Nichts*, insoferne sie Welt und Gott abgefondert betrachten, oder *Eins und Dasselbe*, insoferne sie diese beyden ineinander knetten. Es ist ihnen aber eben darum doch immer *Etwas anderes, als ihr bloßes Wissen*. Es ist ihnen nicht bloß Etwas, das erst durch ihr Wissen *wird*, sondern *an und für sich schon* ist. \*)

Wie sehr die *Neigung* nach Außen hinweise, bedarf wohl keiner eigenen Erörterung. Sie lebt und schwebt ja nur im Aeußern. Wo liegen alle ihre Güter?

Aber auch unsere bessern Kräfte, die uns zuletzt immer nur in uns selbst versammeln wollen, deuten auf ein „*Ausserihnen*“ hin, und vermögen eben nur dadurch, uns mit uns selbst zu vereinigen. Was verkündet die *Vernunft*? Verkündet sie uns nicht eine höhere Welt, eine Welt des Schönen, Wahren, Guten und Heiligen? Und besteht diese Welt nach Aussage ihrer Ideen nicht auch außer ihnen, wie die physische außer den Empfindungen? O, gewiss! Wenn wir bloß auf ihre Versicherungen hören, so schwimmt auch

---

\*) Ist ihnen nicht nach ihrem eigenen Geständnisse unsere Welt und unser Gott schon *an und für sich* — *Nichts* — und eben so ihr *Eins und Dasselbe* schon *an und für sich* — *Eins und Dasselbe*?



auch diese höhere Welt so wenig, als die physische, als bloßes Spiel von Regungen in unserm Gemüthe, sondern sie lebt selbstständig in einem eigenen Daseyn, und *unsere Ideen davon sind nur ihre Zeugen, nicht ihre Schöpfer*. Sie ist eine wirkliche Welt *in und über* uns, also *auch außer* uns, und wenn daher gleich ein Theil von ihr, wie wir eben hörten, auch in uns selbst ist, so ist es erstens nur ein Theil, und es wird zweytens selbst dieser Theil nur dadurch ein Theil von uns, daß er sich von Oben auf uns hernieder läßt, und uns zu sich empor hebt. Wenn je Etwas in uns nachdrücklich von einem auch außer unserer bloßen Beweglichkeit wahrhaft und lebendig Bestehenden oder Wesenden zeugt, so ist es die Vernunft. Ihr genügen bloße leere in sich selbst zerrinnende Blasen einer aus Nichts und zu Nichts wirkenden Regsamkeit gerade am wenigsten.

Auch das *Gefühl*, das sich so gerne nur in sich selbst versenken zu wollen scheint, versenkt sich doch mit seinen Begeisterungen nur in dem Gegenstande, von dem es begeistert wird, und offenbart uns dadurch ebenfalls wieder ein „*Außer ihm*.“ Wenn ihm dieses gleich unmittelbar nahe ist, so ist es doch nicht es selbst. Das Gefühl ergreift sich nicht bloß selbst. Es wird ergriffen, und schlingt sich an dieses Ergreifende auch wieder ergreifend an. Was wäre ein Gefühl, das nur sein Fühlen fühlte? Wenn uns das Gefühl seine Gegenstände gleich nicht nennen kann, so kann sie uns dieselben darum nicht weniger



weniger überzeugend vorführen. Es läßt sie uns berühren.

Endlich selbst der *Wille* zeigt uns mitunter nach einem „*Aeussern*“ hin. Seine erste Hauptrichtung geht zwar nur auf ihn selbst. Er will vor Allem, dem in ihm liegenden Gesetze getreu, mit sich selbst einig seyn. Allein seine zweyte nicht weniger wesentliche Richtung geht nach Aussen. Er will diese schöne Gesetzmäßigkeit, diese große Einheit des Vielen, auch um sich herum verbreiten. Es liegt ihm, insoferne es auf ihn ankommt, eben so sehr am Gelingen, als am *Wollen*, und wenn dieses also gleich auf kein schon bestehendes *Seyn* ausser ihm hindeutet, so deutet es doch auf ein eben durch ihn herbeyzuführendes *Werden* ausser ihm hin. Können wir einen Willen, der nur sein Wollen wollte, übrigens aber wegen des Ausführens ganz gleichgiltig wäre, für den unsrigen erkennen? Warum grämen wir uns denn über das Misslingen einer edlen Absicht beynahe wie über eine Sünde? Wenn die Gesinnung schon Alles ist, warum dringt sich uns die Handlung auch also wichtig auf? Wollen ohne Thun, insoferne dieses nur von jenem abhängt, ist nur ein halbes, ein todttes Wollen, ist also kein Wollen.

Alle Stimmen, die in unserm Innern sprechen, sprechen daher für ein „*Ausserihnen*“. Alle sprechen Worte, zu welchen es, wie sie versichern, ausser denselben ein Etwas giebt, wodurch sie eine Bedeu-



Bedeutung erhalten. Alle sprechen mehr als bloße sich selbst nicht widersprechende und aufhebende Sätze, die aber übrigens ohne irgend einen Inhalt außer ihnen wären. Sie sprechen wirkliche *Wahrheiten*, zu welchen es auch außer ihnen ein wirkliches *Wahres* giebt. Alle legen Zeugnisse ab für ein von ihrem Zeugnisse Verschiedenes. Sie bezeigen insgesammt nicht bloß ihre Zeugenschaft, sondern ein unter diesen Zeugnissen verborgenes und eben durch dieselben uns zu offenbarendes *Reelles*.

Nur Eine dieser Stimmen erhebt sich *manches Mal* gegen die übrigen, und straft die Zeugnisse derselben und ihr eignes — Lügen. Sie ist die redseligste unter allen. Sie widerspricht daher gerne, und kommt dann in der Heftigkeit des Streites leicht dazu, daß sie sich gar *ver-spricht*, und dadurch gegen ihr eigenes Zeugnis zu zeugen scheint. Ich meyne den *Verstand*. Nur der Verstand, wenn er allein, also nur aus sich, ohne auf seine Mitkräfte zu hören, spricht, und besonders wenn er sich in diesem Zustande bis zum ungemeinen hinauffteigert, nur der verirrt sich manches Mal so weit, daß er alles vorhin berührte, außer ihm Wirkliche, alles an und für sich Wahre, alles Reelle verliert, und überall Nichts als Spiel und Schein gewahr zu werden meynt. Aber alsdann hat er eben auch sich selbst verlohren, indem er seinem eignen Zeugnisse entgegenzeugt. Denn wenn er auch nur sich selbst versteht, so muß er, wie wir zuvor hörten, schon mehr als bloß seine Regung finden.

Allein



Allein das „*Sich selbst verlieren*“ ist ihm nun ein Mal eigen. Und er glaubt sogar nur zu gerne, nicht eher sich ganz gefunden zu haben, bis er sich ganz verlohren hat. Er klettert defswegen, wenn er sich recht anstrengen will, gar zu gerne so lange in sich selbst empor, bis er über sich selbst hinausgeklettert ist. Dadurch setzt er uns aber alsdann in einen sehr schlimmen Zustand. Er verursacht, daß wir uns, nachdem wir uns in ihm verlohren haben, auch in *allen unsern übrigen Anlagen* so gut als verlieren. Das Ansehen, in welchem er bey uns steht, macht, daß wir uns in keiner unserer übrigen Kräfte mehr ergreifen zu können glauben, weil wir uns in ihm nicht mehr ergreifen können. Er erschüttert alle unsere Ueberzeugungen und Beruhigungen, all unser Wissen und Wollen, das ganze System unsers geistigen Daseyns. Er entzieht uns von allen Seiten das bleibende Wahre, das Reellreelle, die Basis unsers innern Lebens. Wir misstrauen jeder Macht, die sich unserer geistigen Existenz zur Unterlage anbietet, als einer morschen Stütze. Und was ist ein Leben ohne irgend einen bestehenden Inhalt, ein Daseyn ohne irgend einen Grund, in welchem es wurzelt? Was ist unser Dichten und Treiben ohne alles Wahre und Reelle ausser ihm, ein Dichten und Treiben bloß in das Dichten und Treiben hinein, und bloß um des Dichtens und Treibens willen? Wahrlich! Ein erbärmliches sinnloses Schattenspiel, eigentlich ein Schattenspiel ohne Licht und folglich auch ohne Schatten, ein — Nichts.

Ach!



Ach wenn doch ein solches aller Realität misstrauendes Leben nur Nichts, wenn es nur Tod wäre! Es ist aber weniger als bloßer Mangel des Lebens. Es ist das Gegentheil desselben, ein verkehrtes Leben, ein Leben zur Qual und meistens auch zur Schande, also ein sich selbst — immer nur tödendes — Leben. In der Verzweiflung, demselben irgend eine wohlthätige und ehrenvolle Bedeutung abgewinnen zu können, dringt man ihm eine peinigende und gewöhnlich auch eine entehrende auf, weil man es doch nicht ohne alle Bedeutung lassen kann. Bey der allgemeinen Anarchie in unserm Innern bemächtigt sich nämlich die Neigung — des verlassenen Scepters, und wie wohlthätig und mit welchem Anstande diese zu herrschen gewohnt ist, das ist bekannt.



## IV.

*Wo ist eine Rettung gegen diesen geistigen  
Selbstmord?*

Nach dem Vorgehenden scheint es, wir leben nur, um das Leben verlieren, — und wir wissen nur von unserm Leben, um uns in demselben martern und verachten zu können. Es scheint, wir sind nur, um zu seyn aufhören zumüssen. So wie wir uns in unserm Daseyn mit einigem Nachdrucke zu bewegen, so wie wir unser Leben bestimmter zu leben versuchen, gerathen wir in Gefahr, aus unserm Seyn hinauszufallen, rücken wir der Auflösung unsers geistigen Lebens entgegen.

Aber welches Wesen trägt denn den Keim der Selbstvernichtung in sich? Ist nicht vielmehr Jedes auf Selbsterhaltung angelegt? Ist irgend Eines für was Schlimmeres, als nur für Verwandlungen, gebaut? Seine Formen kann jedes ändern, und dadurch in andere Gestalten sich entwickeln, und diese Formen kann es mitunter sehr gewaltsam ändern müssen. Aber sich selbst ganz auflösen und in das Nichts versenken, das kann keines. Soll der einzige Geist des Menschen davon eine Ausnahme machen?

Schon



Schon dieses allgemeine Gesetz aller Existenzen könnte und sollte unsern Geist über das Schicksal und die Bedeutung der feinigern beruhigen. Schon dieses sollte sein Vertrauen zur Natur, der allgemeinen Erhalterin aller Leben erwecken, daß auch in ihm die berührte gewaltsame Revolution nur eine Anstalt für seine weitere Entfaltung, daß auch in ihm die anscheinende Auflösung seines Seyns nur dazu bestimmt seyn könne, ihn tiefer in sich selbst hineinzutreiben, anstatt ihn aus sich selbst ganz hinauszuschleudern.

Ja! Auch er, durch welchen alles Uebrige um uns herum erst eine Bedeutung erhält, kann nicht ohne Bedeutung seyn. Auch er, in welchem sich das lebendigste Leben regt, kann nicht Elemente bloß des Todes in sich tragen. Auch er, der Zweckegebende, kann nicht selbst zwecklos dastehen. Gewiß! Er kann nicht dazu werden, um nicht zu seyn. Er kann nur dazu seyn, um immer mehr zu werden. Er ist doch auch nicht weniger, als die Blumenknospe, die sich zu seinem Genuße entfaltet.

Es muß also auch für ihn eine wohlthätige Auflösung der Gefahr geben, die in der zuvor berührten Selbstentzweyung seinem Daseyn zu drohen scheint. Woher ist diese Rettung zu erwarten? — Woher kommt jedem Wesen seine nächste Rettung? — Aus sich selbst. Jedes ist von der großen weisen Macht, die es gründete, so gebaut, daß es sich zu seiner nächsten Bestimmung zunächst selbst genügt. Die lebendige



dige Natur ist in keinem ihrer Theile ein todtes Automat, welches sich nur nach mechanischen Regeln bewegt, und oft wohl gar der unmittelbaren Hilfe des Künstlers bedarf. Auch von diesem Gesetze kann der Geist des Menschen, dieses reichste Daseyn in der großen Reihe der uns bekannten Existenzen, nicht ausgeschlossen seyn.

Ein schärferer Blick auf ihn und insbesondere auf die Quelle seines vorhin berührten Zustandes bestätigt diese Aussicht auf Selbsthilfe, und giebt zugleich schon die Art derselben an. Es ist nämlich, wie zuvor angemerkt wurde, der *Verstand*, welcher jene Selbstauflösung herbeyführt. Er, der Vater aller Zweifel, erzeugt auch jenen Alles zerstörenden Grundzweifel. Keiner unserer übrigen Geisteskräfte fällt es ein, dem Wahren zu misstrauen, das sich ihnen allenthalben so nahe, sehr oft so unmittelbar ankündet. Nur ihm, der außer Stande, das Reelle ohne Vermittelung zu ergreifen, ewig dazu verurtheilt ist, es immer nur in einiger Entfernung zu finden, nur ihm entstehen Bedenklichkeiten dagegen. Nur er vergift über seinem Streben, das Reelle ebenfalls unmittelbar zu erfassen, daß seine Natur nicht dazu angelegt ist, und nur er geräth dadurch auf den Argwohn, daß dasjenige vielleicht gar nicht ist, was für ihn nicht handgreiflich ist. Er sucht sich zwar von dem Grunde oder Grunde seiner Besorgnisse genauer zu überzeugen. Allein er geht nicht uneingenommen genug an seine Untersuchung, um glücklich zu seyn. Mit Misstrauen gegen  
 sei-



seinen Gegenstand, und voll unbegrenzten Vertrauens auf sich, wie will er da finden, was er sucht? Sein Misgeschick kündigt sich deswegen immer schon bald in der Richtung an, die er nimmt. Den Grund seines Mislingens immerdar außer sich suchend glaubt er nämlich bald zu entdecken, daß er das Wahre, wovon er *hört* und was er auch *sehen* möchte, nur deswegen nicht deutlich sehe, weil es ihm *zu nahe* liege. Er steht deswegen auf und geht weiter weg, und da es ihm nun doch nicht deutlich genug erscheint, so entfernt er sich immer noch mehr, bis er nicht mehr weiter zu gehen vermag. Aber gerade alsdann, wenn er seinen eigentlichsten Schepunkt erreicht zu haben glaubt, sieht er von dem gesuchten Gegenstande gar nichts mehr. Sehr natürlich also, daß er Alles für bloße Täuschung hält. Und eben so natürlich, daß durch seinen mit so vieler Anstrengung gesuchten und erst nach so strenger Prüfung gethanen Ausspruch auch alle unsere übrigen Geisteskräfte irre gemacht, daß wir durch ihn in unserm ganzen innern Daseyn erschüttert werden. Ihm ward ja die Sache zur Entscheidung übergeben, denn er schien der kompetente Richter zu seyn. Man wollte sich verstehen, und das Verstehen ist das Geschäft des Verstandes. Er that nun, wie man meynt, seine Schuldigkeit. Er strengte sich so sehr an, als er konnte, und fand, daß sich das ihm Vorgelegte — *nur als Nichts* verstehen lasse. Können wir gegen diese Sentenz noch appelliren? Wir haben ja unserm Richter schon das *Jus de non appellando* eingeräumt.

Wir



Wir sind daher unwiederbringlich — nach allen Rechten, wir sind aber auch durch unsere eigene Schuld verlohren. Warum waren wir mit der Ertheilung jenes Privilegiums so voreilig? Warum übertrugen wir ein Geschäft, das nur von unserm *ganzen* Geiste vollbracht werden kann, einer *einzig* Kraft desselben? Warum thaten wir auf den grösseren Theil unserer geistigen Thätigkeit Verzicht, um durch den kleinern dasjenige zu finden, was nur der gesammten Anstrengung unsers ganzen Geistes entgegen kommt? Ja! darin besteht der Fehler, den wir begingen. Wir regten uns nur zum Theil. Unser Geist steht nur dann auf dem Punkte, sich zu verlieren, wenn er sich einseitig, wenn er sich bloß mit dem Verstande bewegt. Er kann sich selbst aber wieder finden, wenn er sich ganz, wenn er sich mit seiner vollen Thätigkeit zu ergreifen sucht. *Eigentlich kann er selbst sich selbst gar nie verlieren. Dieses ist nur einem Theile, einer Seite von ihm möglich.* Nur einer einzelnen wenn gleich noch so grossen und andauernden Anstrengung kann seine wahre Bestimmung und sein wesentlicher Karakter verborgen bleiben. Aber seinem ganzen vollständigen Leben muß sich seine eigene Lebendigkeit nothwendig immer offenbaren.

Wir sehen daher den Punkt, von welchem unsere geistige Selbsterhaltung einzig ausgeht, den Punkt, auf welchem allein eine Rettung gegen jenen geistigen Selbstmord, der uns um die Ruhe und den

Werth



Werth unsers Daseyns, also um unsere ganze grosse Bedeutung bringen würde, einzig möglich ist. Er liegt in uns, dieser Punkt. Er liegt in unserer innersten Tiefe. Er ist der Mittelpunkt unsers innern Lebens. Wir müssen uns von unserer eigentlichsten Mitte aus regen, und dadurch eine gleiche harmonische Lebendigkeit durch alle Radian unsers Wesens versenden. Es darf keine Faser derselben vor der andern und zum Nachtheil derselben begünstigt werden. *Wir dürfen nicht etwa ausschliesslich nur in Empfindungen, oder nur in Begriffen, oder nur in Gefühlen, u. s. w. sondern wir müssen in allen Klassen unserer geistigen Regungen, wir müssen in dem ganzen grossen Daseyn unsers Geistes leben. Wir müssen nicht weniger empfinden, als denken, nicht weniger wollen, als fühlen, und nicht weniger fühlen und wollen, als denken und empfinden. Wir müssen uns in allen Bewegungen unsers Innern versuchen, und wir müssen es in dem gehörigen Ebenmaasse, folglich nach der besondern Beschaffenheit einer jeden.*

Dazu genügt nun die bisher nur überhaupt geöffnete Ansicht unsers Innern nicht. Dazu wird eine ausführlichere erfordert, welche mehr in das Einzelne geht, und *vorzüglich in die eigenthümlichen Bestimmungen und Charaktere derselben eindringt.*



## V.

*Von dem eigenthümlichen Karakter der verschiedenen Organe unsers Bewusstseyns.*

Unser inneres Leben kündigt sich uns als *Eins*, aber mit mehrern Organen versehen, an. Wir sind es nämlich immer, welche empfinden, und denken, und fühlen, und wollen. Aber unser Empfinden ist etwas anderes, als unser Denken, unser Fühlen etwas anderes, als unser Wollen. Es ist daher zwar *immer dieselbe lebendige Kraft*, welche sich in uns regt. Aber sie regt sich *jetzt auf diese, jetzt auf eine andere Art*. Die vielen Regungen, derer sie fähig ist, sind nicht bloß der äußern Zahl nach, sie sind in ihrem innern Karakter verschieden.

Es liegt daran, diesen Karakter zu kennen. Von der Richtigkeit seiner Kenntniß hängt die Richtigkeit unsers innern Lebens ab. Können wir die verschiedenen Kräfte unsers Geistes richtig gebrauchen, wenn wir sie nicht zu ihren eigenthümlichen Bestimmungen, und nach den darauf berechneten eigenthümlichen Naturen gebrauchen? Und wie wollen wir sie so gebrauchen, wenn wir diese Bestimmungen und Naturen nicht kennen? Hier in der Sphäre unsers geistigen

Bewusstseyns



Daseyns waltet kein solcher blinder Organism, wie in der Körperwelt, der sich auch nach ungekannten Gesetzen regelmässig bewegt. Die verschiedenen Gefässe unsers Leibes thun freylich ihre Verrichtungen, ohne dass sie, und oft auch ohne dass wir es wissen, wozu und wie sie thätig sind. Allein unsere Denkkraft, unser Gefühl, unser Wille folgen keinem solchen blinden und doch sicher leitenden Zuge. Unsere Gedanken, Gefühle, Entschlüsse rinnen ohne unsere Einsicht in ihre Naturen nicht so richtig in uns herum, wie unsere Blutstropfen. Es ist dieses gerade eine der eigenthümlichsten Auszeichnungen unsers geistigen Lebens, dass es ein Leben durch Einsicht in sich selbst, ein Leben durch Wissen, ein sich selbst kennendes Leben ist. Es muss ihm also, wenn es sich nicht selbst stören soll, immer wenigstens eine lebendige *Ahnung* seiner selbst vorleuchten. Aber auch diese Ahnung leuchtet ihm nicht lange, leuchtet ihm nur so lange hell genug, als es überhaupt nur noch erst im Aufwachen begriffen ist, als daher noch keine seiner mannichfaltigen Kräfte durch stärkere Uebung den übrigen einen Vorsprung abgewonnen hat. Sobald dieses erste Gleichgewicht durch irgend eine hervorstechende Anlage bedroht wird, muss sich die Ahnung, um jene Harmonie durch ein gleich starkes Hervortreten der andern zu erhalten, zur Deutlichkeit entwickeln. Wir müssen, um uns nicht selbst zu verwirren und in der Verwirrung zu verlieren, dasjenige nun genau einsehen lernen, was wir bisher nur überhaupt fühlten, — die eigenthümlichen Bestimmungen und die



spezifischen Charaktere unserer Anlagen. Wir sind sonst in Gefahr, dieselben unzählige Mal gegen ihre Zwecke und Naturen anzuwenden, also die einen übermächtig, die andern gar nicht, und alle verkehrt zu gebrauchen. Was muß aber entstehen, wenn wir dasjenige z. B. zu *erdenken* streben, was wir nur *empfinden* können? Was muß entstehen, wenn wir dafür da *empfinden* wollen, wo uns nur zu *denken* möglich ist? Was muß entstehen, wenn wir unsers *Gefühls* ganz vergessen, und uns nur den *Betaftungen* übergeben zu müssen glauben? Was kann anderes entstehen, als das, was entstehen muß, wenn man dasjenige, was nur *gehört* werden kann, *sehen*, und dasjenige, was sich nur *sehen* läßt, *hören*, oder wenn man die *Augen* von Anbeginn unsers Daseyns an immer ganz geschlossen halten, und sich überreden wollte, daß man ja alle Erscheinungen der Welt schon mit den *Händen* greifen könne.

Es mag daher die Neugierde, es mag selbst die Wissbegierde viele interessantere Fragen über uns selbst vorzulegen haben. *Die wichtigste, welche vor Allem gelöst werden muß, ist immer die Frage nach den eigenthümlichen Bestimmungen und Beschaffenheiten der verschiedenen Organe (Anlagen) unsers innern Lebens.* Von der Auflösung dieser Frage hängt das Glück aller übrigen Auflösungen ab.

Es muß in unserm Innern zwey Vermögen geben, ein Vermögen, wahrzunehmen, und ein Vermögen, das  
Wahr-



*Wahrgenommene zu bearbeiten.* Wir müssen uns eines geistigen Lebensstoffes bemächtigen, und wir müssen denselben in ein wirklich geistiges Leben verwandeln können. Ohne hier schon bestimmen zu wollen, woher dieser geistige Lebensstoff zu nehmen sey, ob von Aussen, oder von uns selbst, kann doch soviel auch hier schon bestimmt eingesehen werden, daß irgend ein Stoff, irgend ein Inhalt, irgend ein *Reelles* unserm innern Daseyn schlechthin unentbehrlich sey. Was wäre ein — *gar Nichts* in sich tragendes, ein — *gar Nichts* wissendes und *gar Nichts* begehrendes Bewußtseyn? Ein Bewußtseyn, welches trüge, wüßte, und begehrte, ohne irgend Etwas, ohne auch nur die Erscheinung von Etwas, ohne also irgend etwas Anderes als lediglich die Erscheinung immer und ewig nur wieder einer Erscheinung, zu tragen, zu wissen, und zu begehren? Ein Bewußtseyn also, welches trüge, ohne zu tragen, welches wüßte, ohne zu wissen, welches begehrte, ohne zu begehren? Denn wenn es auch nur sein eigenes Tragen trägt, sein eigenes Wissen weiß, sein eigenes Begehren begehrt, so heist ja selbst dieses schon soviel als: Es fühlt, spührt, begehrt sein eigenes *Regen*. Deswegen vernichtet auch der kühnste Idealist nie *Alles*. Wenn er gleich *unser* All vernichtet, so ist es eben nur das *unsrige*, was er zerstört und wofür er das *seinige* schafft. Er erklärt nämlich nur, daß dieses All das nicht sey, wofür wir es halten. Er behauptet aber nicht, daß es *gar Nichts* sey, auch nicht ein Mal die Erscheinung von Etwas. *Das Reelle ist der*  
*Gravi-*



*Gravitationspunkte der Geister.* Die Geister können der Anziehung dieses wichtigen Punktes eben so wenig ganz entgehen, als die Körper dem ihrigen. Wenn sich gleich der Komet manches Mal von seiner Sonne ganz zu verlaufen scheint; er verliert sich doch nie völlig aus dem Kreise ihrer Einflüsse, und kehrt endlich immer wieder sogar näher zu ihr zurück.

Also — wir bedürfen zu unserm innern Leben schlechthin irgend eines Inhaltes. Wir bedürfen daher auch eines Vermögens (eines Organes) uns desselben zu bemächtigen. Dieser Inhalt allein macht aber noch nicht das Leben selbst, er macht nur *eine* der unerläßlichen Bedingungen desselben aus. Die *andere*, eben so wesentliche, ist die Regung in und mit diesem Lebensstoffe. Erst beyde zusammen geben das wirkliche Leben. Erst wenn wir uns den Stoff aneignen, wenn wir ihn — in und durch uns zersetzen, verbinden, erst dann schlägt er in die geistige Lebensflamme auf, die wir unser Bewußtseyn nennen. Wir bedürfen daher eben so nothwendig eines Vermögens (eines Organes) unsern innern Lebensstoff lebendig zu verarbeiten.

Wenn nun aber gleich beyde Klassen von Organen im Grunde Regungen derselben *Einen* Kraft sind, so verschlägt das der hier berührten Unterscheidung Nichts. Sie bleiben immer zweyerley eigenthümliche Wirkungsarten, obgleich einer einzigen wirkenden Ursache. Und mehr als solche Arten, sich zu äußern,



äußern, soll hier durch den Ausdruck „*Organ*“ nicht bezeichnet werden.

Es kündigen sich in unserm Innern wirklich sehr bestimmt zweyerley Organe dieser Art an. Wir können *inne werden*, und können das Innegewordene auf verschiedene Weise *behandeln*. Wir können Elemente eines geistigen Lebens ergreifen, und dieselben zu einem wirklichen geistigen Leben in uns in Umlauf bringen. Es regen sich in uns *wahrnehmende* und *bearbeitende* Anlagen oder Organe.

Als eine Anlage der ersten Art meldet sich das *Empfindungsvermögen*. Ohne, wie ich schon erinnerte, hier bestimmen zu wollen, woher die Empfindung ihre Materialien nehme, ist soviel doch hier schon gewiss, daß sich diese Materialien als ursprüngliche Stoffe ankünden, welche von unsern übrigen Geisteskräften zu verschiedenen Zwecken gebraucht werden. Die Empfindungen der Farben, der Töne, der Rauheiten, — — mögen nun die Wirkungen äußerer Eindrücke, oder eines bloßen innern geheimen Lebensspieles in uns selbst seyn, sie sind in jedem Falle die Elemente, aus welchen unser Bewustseyn wenigstens für die eine Hälfte seiner bekannten Lebensflamme die nöthige Nahrung zieht. Unser Bewustseyn erhält durch sie die Materialien zu der ganzen *physischen* (äußern und innern) Welt, in welcher es sich mit seinen Begriffen, Urtheilen, Schlüssen, Neigungen, Vorsätzen und Handlungen herumtreibt. Alle diese  
zahl-



zahllosen Regungen beschäftigen sich — wenigstens zur einen Hälfte — offenbar nur mit jenen durch die Empfindung gewordenen Materialien. Die Spuren von diesen zeigen sich zu deutlich an jenem, als dafs man das hier berührte Verhältnifs, wenn man bey Besinnung bleibt, läugnen könnte. Man lasse die Empfindung von Anbeginn an Nichts liefern, so hat der Begriff in dem ganzen endlosen Raum der genannten Welt Nichts zu denken, die Neigung Nichts zu lieben, die Handlung Nichts zu thun; so ist unser Bewusstseyn für diese ganze ungeheure Sphäre todt — also, kein Bewusstseyn.

Als ein in dieser Hinsicht ähnliches Organ kündigt sich uns auch die *Vernunft* an. Auch diese verschafft uns Materialien, woran sich unsere übrigen Geisteskräfte auf mannichfaltige Art versuchen. Es mögen nun, vorläufig betrachtet, auch ihre Materialien wieder wo immer herkommen, sie sind doch für jeden Fall ebenfalls Elemente, an welchem unser Bewusstseyn die andere Hälfte seiner Flamme anzündet, und womit es selbe unterhält. Die Ideen des Schönen, des Wahren, des Guten und Heiligen sind die grossen Stoffe zu einer *höhern* (über die physische hinaufliegenden) Welt, in welcher unser Bewusstseyn ebenfalls mit zahllosen Begriffen, Gefühlen und Gesinnungen lebt (ob mit Recht oder Unrecht, davon ist hier, wie ich schon öfter bemerkte, die Rede noch nicht). Die Spuren von jenen lassen sich gleichfalls in diesen so zahlreich und bestimmt nachweisen, dafs für uns

wie-



wieder eine ganze endlose Welt verlohren geht, wenn wir uns die genannten grossen Ideen vorenthalten lassen. Es giebt nichts Erhebendes, nichts Umfassendes zu denken, es giebt überhaupt Nichts eigentlich — im reinen Sinne des Wortes — zu lieben, es giebt keine Achtung, keine Verehrung, wenn keine rege Vernunft Gegenstände dafür verkündet. Unser ganzes besseres Bewusstseyn ist ohne sie todt. In unserm Kopfe treiben sich höchstens geistlose Gedanken, eine Wisserey bloß durch Augen und Hände, und durch ein sich selbst tödtendes Raïonnement, und in unserer Brust Leidenschaften ohne Zweck und ohne Werth herum.

Die Aussprüche der Vernunft gelangen aber nicht unmittelbar, sondern nur durch das *Gefühl* in unser Bewusstseyn. Erst das Gefühl für Schönheit, Wahrheit, Güte, Heiligkeit ist es, wodurch wir das vernehmen, was die Vernunft vom Schönen, Wahren, Guten, Heiligen spricht. Diese grossen Worte der Vernunft mögen uns immerhin auch auf andern Wegen laut genug von Aussen zu Ohren kommen, wir finden dafür in unserm Innern doch — entweder keine Bedeutung, oder höchstens eine solche, wie sie der Blindgebohrne für die Benennungen der Farben findet, wenn er die Oberflächen der gefärbten Körper betastet. Es sind alsdann nur Laute, was wir vernehmen, Laute, an deren flüchtigen Tönen wir auf mannichfaltige Weise herumbuchstabiren können, aus welchen uns aber kein bleibender Geist anspricht.

Die-



Dieser lebendige Geist offenbart sich nur dem Gefühle, und so erhalten wir dann erst durch unser Gefühl einen Sinn, den eigenthümlichen Sinn, für jene grossen Worte der Vernunft. Deswegen werden ihre Reden in kalten Herzen nur so leise wahrgenommen, oder sie verhallen darin ganz ungehört. Der harte Bösewicht vernimmt sie nur noch als den in einigen Sylben ersterbenden Nachhall einer weit entfernten Stimme, und ist er nebenbey ein gewandter Refonneur, so hört er in der Regel bald fast gar Nichts mehr. Und wenn ihn auch ein Mal irgend ein gewaltigerer Zufall aus seiner Stumpfheit für einen Augenblick aufreizt, daß er hinhorcht in den mächtigern Ruf aus seinem Innersten, was vernimmt er meistens auch alsdann? einige Spuköne, denen er keine Bedeutung abzugewinnen weis. So wichtig ist das Gefühl für unser Vernunftleben! Aber mehr als so ein Auffassungsorgan für die Offenbarungen der Vernunft, also selbst ein offenbarendes, ein unmittelbar anderswoher erleuchtetes Organ ist es auch nicht. Wer es dazu machen, wer in ihm einen eigenen überirdischen Sinn (*ein Organ, das nicht nur von den Vernunftvorstellungen, sondern von den ihnen entsprechenden Gegenständen selbst berührt werden könne*) sehen wollte, der würde offenbar die Gränzen seines Bewusstseyns übersteigen, und sein Gefühl zu Etwas machen, für das es sich selbst nicht ankündet, sondern höchstens von einer ungezügelter Phantasie ausgerufen wird. Wir finden deswegen diese überschwengliche Ansicht des Gefühls allenthalben auch mit einer sehr feurigen Phan-



Phantasie gepaart, die sich immer bald in ihrer ganzen Regellofigkeit zeigt. Wer kennt die täuschenden Erscheinungen selbst des bessern Mysticism's und seine stets schnelle Ausartung in die empörenden Mißgestalten der rohern Mistik nicht?

Die Empfindung und die Vernunft mit dem Gefühle sind aber auch die einzigen Organe in uns, welche sich bestimmt und unbefangen betrachtet, als wahrnehmend ankünden. Alle übrigen zeigen sich nur als bearbeitend. Alle übrigen ergreifen nämlich nur die Materialien, welche ihnen von jenen vorgelegt werden, und bearbeiten sie für die verschiedenen Zwecke unsers Lebens, entweder für die Zwecke des Wissens — oder für die Zwecke des Handelns.

Zum Behufe unsers Wissens arbeitet zunächst nur der Verstand. Man gehe, um sich davon zu überzeugen, nur wieder in sich selbst hinein! Was thut der Verstand anders, als daß er die Vorstellungen, welche ihm von der Empfindung oder von der Vernunft durch das Gefühl vorgelegt werden, auf die ihm eigene Art zergliedert und verbindet, um sie deutlich, bestimmt und sicher in uns zu hinterlegen? Kann er mehr als denken? Also mehr, als sich einem ihm Gegebenen entgegenstellen, und dasselbe alsdann zersetzen und auf seine Weise verknüpfen? Muß er sich nicht, wenn er auch nur sich selbst und seine eignen Formen denken soll, dazu auch sich selbst und diese



Diese Formen erst durch den (innern) Sinn geben lassen? Könnte er sonst auch nur dieses? Verrathen nicht seine Produkte auch in ihrer höchsten Verfeinerung noch die Spuren des Stoffes, wovon sie nur Bearbeitungen sind? Hören nicht, sobald diese in ihnen ganz verlöschen, auch sie selbst ganz auf? Ist nicht selbst der Gedanke des Nichts nur der Gedanke des Mangels alles Sichtbaren, Hörbaren u. s. f. — d. i. alles dessen, was uns von der Empfindung, und von der Vernunft als Etwas aufgeführt wird? So wenig aber der Verstand auf diese Weise über die Sphäre des Gegebenseyns hinaus kann, so sehr dringt er in alle Bezirke derselben immer tiefer und tiefer ein. Erst durch ihn (wenn er seine Bestimmung nicht überschreitet) werden wir in die Gebiete, die uns von der Empfindung und von dem Gefühle geöffnet werden, recht deutlich hinein und in demselben herumgeführt. Erst durch ihn wird dasjenige, was sonst ein bloßes verwirrtes und immer leicht wieder zu entziehendes *Anschau* wäre, eine geordnete, deutliche und sichere *Erkenntniß*. Erst durch ihn wird unser Wissen bestimmt, gründlich, unerschütterlich.

Die zweyte Klasse von bearbeitenden Organen besteht aus der *Neigung*, und aus dem *Willen*. Diese beyden bearbeiten die durch die Empfindung und Vernunft gegebenen geistigen Lebensstoffe zu den Zwecken unsers Handelns. Dafs diese nicht in die Klasse der wahrnehmenden Organe gehören, das wird überhaupt nicht bezweifelt. Ihr Geschäft besteht offentar nur im

Ge-



Gebrauche dessen, was ihnen auf andern Wegen geworden ist. Der Neigung ist es offenbar nur um den Genuß des ihr dazu Angebothenen zu thun. Und selbst der Wille, auch in seiner reinsten Anstrengung, strebt nur nach Realisirungen der ihm von der Vernunft durch das Gefühl geoffenbarten Ideen auf dem von der Empfindung geöffnetem Felde. Jede dieser Kräfte behandelt also offenbar nur Elemente, die sie anderswoher entlehnt hat; die erste sowohl die physischen als die höhern (denn es giebt auch reine veredelte Genüsse); die zweyte eigentlich nur die höhern, denn auch an den physischen behandelt sie eigentlich nur derselben Empfänglichkeit für die Formen der höhern.

Dafs die Phantasie von der berührten Klassifizierung unserer innern Kräfte keine Ausnahme mache, dafs sie insbesondere nichts weniger als den Charakter einer wahrnehmenden Kraft besitze, ist aus dem Vorgehenden klar. Sie ist überhaupt keine von den übrigen Aeufserungen unserer Geisteskraft so sehr getrennte Aeufserung derselben, dafs ihr eine der vorigen geschlossenen Klasse angewiesen werden könnte. Sie ist vielmehr, wie zuvor bemerkt wurde, nur das ungebundene Durcheinanderfallen aller dieser übrigen Aeufserungen. Sie gehört also, wenn man will, einer neuen Klasse an, welche in der einen Hinsicht alle vorigen *umschliesst*, aber in einer andern auch *ausschliesst*, indem sie alle unsere geistigen Regungen, aber in einem Zustande begreift, in welchem sich diese



diese selbst entgegengesetzt, nämlich aus gebundenen (von Aussen bestimmten) ungebundene (nur von Innen kommende) werden. — Sie hat deswegen, wie zu allen andern geistigen Regungen, so insbesondere zu den Wahrnehmungen ein ganz eigenes Verhältniß. Sie geht denselben einerseits immer nur nach, und eilt ihnen anderseits immer auch wieder zuvor. Sie wird durch sie auf jedem Felde erst angeregt. Aber wenn sie auf diese Weise ein Mal angeregt ist, so regt sie selbst auch wieder neue an. Sie selbst nimmt zwar nie wahr, aber sie erräth leicht im Voraus künftige Wahrnehmungen, und leitet diese dadurch auch wirklich ein. Sie selbst also empfindet und fühlt eigentlich Nichts, sondern wiederholt zuerst nur das schon Empfundene und Gefühlte, und antizipirt dann auch mitunter noch nicht Empfundenes und noch nicht Gefühltes. Soll aber der Phantasie durchaus auch eine der vorigen Klassen unserer Geisteskräfte angewiesen werden, so kann man sie nur in die Bearbeitende versetzen.

Uebrigens ergeben sich aus dem Vorgehenden auch die innern charakteristischen Merkmale der berührten zwey Hauptklassen der Organe unsers Bewußtseyns.

*Die wahrnehmenden Organe sind für unser inneres Leben mehr erregender Art, die bearbeitenden mehr bloß erregbarer. Es hat zwar auch unter unsern innern Lebens - Prinzipien, wie unter allen andern, eine*



eine stete Wechselwirkung Statt. Sie erregen sich gegenseitig immer mehr, und werden gegenseitig immer mehr erregt. Allein die erste Bewegung unter ihnen geht doch von den wahrnehmenden aus. Diese zünden die Flamme an, welche in unserm Innern durch ihre und alle übrigen Regungen gemeinschaftlich auflodert. Könnte sich in einem lebendigen Menschen die Empfindung von Anbeginn an ganz geschlossen und unthätig erhalten, so würde sich in demselben auch keine Spur eines Verstandes, eines Gefühles, u. s. f. es würde sich in ihm überhaupt keine Spur irgend eines geistigen Daseyns zeigen. Wir sehen ja wirklich, daß sich bey einer von Anbeginn an zu beschränkten Thätigkeit der Empfindung alle unsere übrigen Geisteskräfte nur sehr schwach und unvollständig regen. Man erinnere sich an den gebohrnen Taubstummen (besonders ehe ihm die Kunst das, was ihm die Natur versagte, einigermaßen zu ersetzen sucht). Man denke sich den Taubstummen auch noch von der Geburt an blind!

Was die Empfindung für unser geistiges Daseyn überhaupt ist, das ist die Vernunft durch das Gefühl zunächst und vorzüglich für unser höheres. Wo die Vernunft mit dem Gefühle nie oder nur sehr schwach erwacht, da erwachen auch alle die edlern Regungen unserer höhern Menschheit nicht, oder nur sehr schwach, und selbst die übrigen Kräfte entfalten sich nicht in allen ihren wesentlichen Eigenheiten, besonders in ihren schönern und lebenswürdigen nicht.

Und



Und wo die schon erwachte Vernunft wieder, wenigst grossentheils, in ihren vorigen Schlaf zurückfinkt, da verlieren sich auch alle jene edlern Regungen der höhern Kraft sichtbarlich, und auch die übrigen Kräfte des entgeisterten Geistes schwinden ebenfalls merklich ab, indem sie sich in ihrer widerstrebenden Thätigkeit nur selbst verzehren. Soll ich mich darüber auf bestätigende Zeugnisse berufen? Sie liegen in den ganz thierischen (bloß unter Thieren aufgewachsenen) Menschen, in den blödsinnigen, u. d. gl. in welchen der hohe Funke der Gottheit nie zu glimmen begann, — und in den konsequenten Resonneurs, welche diesen Funken in sich durch Raffinement wieder erstickten, und ihre Konsequenz auch in einem wüsten Leben behaupteten, zahlreich genug vor uns. — Die wahrnehmenden Anlagen hängen also nicht so sehr von den bearbeitenden ab, als diese von jenen. Die letzten hängen von den ersten in Ansehung ihrer ganzen Regsamkeit überhaupt ab, die ersten aber von den letzten nur in Rücksicht des Grades, der Richtung. — —

Das zweyte sehr charakteristische Merkmal folgt aus dem ersten. Da die wahrnehmenden Organe überhaupt zuerst anregen, *so geben sie auch unserer Willkühr die erste Bewegung, und sind deswegen dieser mehr entzogen, als die übrigen.* Wenn aber diese Willkühr gleich, sobald sie ein Mal angeregt ist, auch wieder auf sie zurückwirkt, so wirkt sie doch nicht zuerst, und selbst hernach nicht immer auf dieselben.

Diese



Diese kommen ihr anfangs, und auch später noch unzählige Mal zuvor. Wir fangen zu empfinden nicht darum an, weil wir wollen, sondern weil wir müssen. Und wir empfinden auch später noch oft ohne und wider unsern Willen. Die Empfindungen dringen sich uns ursprünglich und auch im Verlaufe unsers weitem Lebens bey tausend Gelegenheiten mit Gewalt auf. Eben so werden die ersten Funken der Vernunft aus den Tiefen unsers innern Daseyns nicht absichtlich durch unsern deutlichen Entschluß heraufgeholt. Sie blitzen durch ein unwiderstehliches Gefühl ohne unser ausdrückliches Zuthun herauf. Wir sehen die erste Dämmerung des grossen Vernunfttages in uns nicht, weil wir sie sehen wollen, sondern ebenfalls wieder, weil wir sie sehen müssen. Und wenn nun hier gleich nach ein Mal aufgegangener Morgenröthe auch der Wille mitwirken, und durch sein reines Entgegengehen die volle deutliche Reinheit des Tages einleiten und befestigen muß, so zeigt sich doch in dieser weitem Entwicklung des neuen Lichtes noch immer die Uebermacht (Superiorität) der Vernunft und des von ihr ergriffenen Gefühles. Diese hohe Kraft regt sich nämlich auch bey einem gegen sie feindlich anstrebenden Willen noch oft genug, nicht nur ohne, sondern auch wider denselben. Sie regt sich z. B. da noch als strafendes Gewissen, wo sie sich als beleuchtende und erwärmende Vernunft allein nicht mehr regen kann. Sie erschreckt dann wenigstens auf Augenblicke noch als vorüberwandelndes unbegriffenes Gespenst, wenn sie als bleibende vertraute Freundin nicht mehr leiten kann.



Auch sie bewegt sich also in höhern Kreisen, in welche unsere Willkühr nicht mehr so ganz eingreifen kann. Sie donnert und zerfchmettert als Gewitterwolke, wenn sie nicht als Sonne ruhig leuchten und beleben darf.

Diese eigenthümliche Uebermacht (Superiorität) der wahrnehmenden Anlagen drückt sich deswegen auch schon in dem eigenthümlichen Karakter ihrer Aussprüche ab. *Ihre Aussprüche sind ihrem wesentlichen gemeinschaftlichen Hauptinhalte nach insgesamt streng und unwieder-  
ruflich entscheidend*, als Aussprüche oberster Instanzen ohne weitere Appellation. Wenn sich unsere übrigen Kräfte bey ihren Entscheidungen zuletzt immer auf irgend ein Ansehen außer sich berufen, wenn diese also eigentlich nicht entscheiden, so berufen sich jene zuletzt nur auf sich, und entscheiden daher recht eigentlich, d. i. schlechthin. Sie übergeben zwar diese ihre Aussprüche alsdann auch ihren übrigen Mitkräften, aber nur zu weitem Erklärungen und Anwendungen, und nicht zur weitem Rechtfertigung, wenigstens zur positiven nicht. Negativ mag, wie wir noch hören werden, eine dieser Mitkräfte (der Verstand) wohl auch rechtfertigen helfen. Die positive Rechtfertigung aber tragen jene Grundkräfte im Wesentlichen schon in sich. Darüber können sie von Außen her Nichts gewinnen. Ihre Aussprüche können von Außen Nichts für ihre innere Zuverlässigkeit erhalten. Nur an äußerer Deutlichkeit können sie z. B. durch den Verstand dadurch gewinnen, daß er die ungünstigen

stigen



stigen Umgebungen, die ihre innere Wahrheit verbergen, wegräumt. Deswegen lauten die Ausprüche der genannten Grundorgane wenigstens in Ansehung ihrer angehörigen Gebiete immer unbedingt. „*Es giebt eine sichtbare, eine hörbare Welt,*“ u. s. f. sagt die Empfindung. „*Es giebt eine höhere Welt,*“ spricht die Vernunft durch das Gefühl. Und alle sprechen entscheidend aus sich selbst, ohne eine andere Autorität, als ihre eigene, darüber aufzurufen. Auch verharren sie sogar dann noch unabänderlich auf ihren Ausprüchen, wenn sich fremde Autoritäten dagegen erklären. Der Verstand z. B. mag nachgrübelnd noch so viele verfängliche Gründe dagegen aufbringen, so können sie vielleicht manches Mal auf Augenblicke schweigen. Aber gegen sich selbst zeugen können sie nicht. Sie kehren vielmehr immer wieder mit der wiederholten Aussage zurück „*Es giebt doch eine sichtbare und eine höhere Welt.*“ Und sie setzen bey allen ihren wiederholten Bestätigungen den äussern Angriffen immer nur ihre unmittelbare Gewissheit, — dem Zweifler immer nur den Zuruf entgegen: „*Sehe — und fühle; und dann sage, ob du nur träumest!*“



## VI.

*Von dem richtigen Gebrauche dieser Organe.*

**D**ass die Richtigkeit unsers innern Daseyns von der Richtigkeit des Gebrauches seiner Anlagen abhänge, ist von selbst einleuchtend, und wir berührten diese Wahrheit im Vorgehenden zu allem Ueberflusse auch noch besonders.

Worin besteht denn nun aber dieser richtige Gebrauch? Auch darauf antwortet die Natur der Sache selbst, und wir berührten die Grundzüge dieser Antwort gleichfalls schon vorläufig. — Eine Anlage wird nur alsdann richtig gebraucht, wenn sie bloß zu ihrer eigenthümlichen Bestimmung, also bloß nach ihrem eigenthümlichen Karakter gebraucht wird.

*Die wahrnehmenden Organe in uns sollen daher nur zu Wahrnehmungen, die bearbeitenden nur zur Bearbeitung der wahrgenommenen Gegenstände angewendet werden. Man soll mit jenen keine bloße Bearbeitung, mit diesen keine neuen Wahrnehmungen zu erzielen suchen. Man soll mit der Empfindung nicht denken, mit dem Verstande nicht empfinden wollen. Was in uns nur unmittelbar auffassen kann, das soll nicht*



nicht gezwungen werden, mittelbar zu ergreifen, und was nur ein anderswoher Vermitteltes zu behandeln im Stande ist, das soll nicht unmittelbar auffassen müssen. Die Kraft, welche erfinden kann, soll sich nicht mit dem bloßen Entdecken begnügen dürfen, und die, welche nur zu entdecken vermag, nicht zum Erfinden angehalten werden.

Nun ist es den wahrnehmenden Anlagen eigen, unser inneres Leben überhaupt und ursprünglich anzuregen. Wir sollen uns ihrer also immer nur in dieser Hinsicht bedienen. Wir sollen unsere geistige Thätigkeit zuletzt immer nur durch sie in Bewegung setzen lassen. Wir sollen in uns nur jene Regungen sich fortbewegen lassen, welche von ihnen den ersten Anstoß erhielten. Was nicht durch sie ursprünglich geweckt wurde, das greift nicht als lebendiges und belebendes Ereigniß wohlthätig in das Ganze unsers innern Daseyns ein, das geht nur als unzusammenhängendes Spiel unfruchtbar und oft zerstörend an uns vorüber. Wir können in unserm Innern nur durch Empfindung und durch Vernunft zu leben beginnen und fortfahren. Diese Quellen sind die ersten unsers innern Lebensstromes, folglich diejenigen, wodurch alle übrigen bedingt sind. Wenn sie entweder nicht anfangen zu fließen, oder wieder aufhören, so versiegen auch alle andere. *Wir sollen daher bey unserer gesammten Geistesthätigkeit ursprünglich immer nur von dem Gebiete der Empfindung und der Vernunft ausgehen. Wo wir uns mit jener nicht auf irgend einem festen Standpunkte*



punkte von diesem aufstellen können, dort sollen wir lieber ganz unthätig bleiben, dort ist alle Thätigkeit doch nur Spielerey und zuletzt immer selbst zerstörend. Das heisst, wir sollen nicht zu denken und zu wollen streben, wenn sich dazu in den Regionen der Empfindung und der Vernunft keine Gegenstände nachweisen lassen. Unser Denken und Wollen wird sonst doch nur eine bedeutungslose und uns um unser ganzes geistiges Daseyn betrügende Tändelei. Wir sollen daher, um unser eigentliches inneres Daseyn zu gewinnen, zu erhalten und zu erweitern, vorzüglich und immerwährend der Empfindung und der Vernunft pflegen. *Wir sollen viel empfinden und fühlen, um viel und richtig denken und wollen zu können.* Wir sollen in einer grossen Entwicklung unserer auffassenden Kräfte unserer ganzen geistigen Existenz eine grosse und sichere Basis geben. Nur durch eine ausgebreitete Erfahrung auf dem physischen Gebiete und nur durch eine innige Vertrautheit mit den Idealen auf dem höhern Felde des Schönen und Wahren gelangt man zu einem reichen und festen Daseyn.

Es ist den wahrnehmenden Anlagen ferners eigen, unbedingt zu sprechen und daher auch unbedingten Glauben zu fodern, — wenigstens in Hinsicht ihres gemeinschaftlichen Hauptinhaltes. Ihre Aussprüche beziehen sich auf ihre Gegenstände immer unmittelbar. Sie bedürfen also keiner Vermittelung, um sich über ihre Aechtheit zu rechtfertigen. Sie rechtfertigen sich  
durch



durch ein blosses *Hinweisen* auf ihre Gegenstände, und wissen Nichts von einer Rechtfertigung durch ein drittes, also Nichts von einem *Beweisen*. Man soll daher dieses von ihnen auch nicht verlangen. *Man soll von ihnen nicht verlangen, dass sie ihre Aussprüche entweder selbst durch irgend Etwas ausser ihrem unmittelbaren Zeugnisse rechtfertigen, oder durch andere ihrer Mitkräfte rechtfertigen lassen.* Man soll von ihnen nicht verlangen, dass ihr Unmittelbares von ihnen auch nur wieder mittelbar gegeben werde. Man weiss nicht, was man verlangt, wenn man dergleichen verlangt. Man weiss nicht, was man verlangt, wenn man will, dass die Zeugnisse auch der Empfindung und der Vernunft wieder durch andere Zeugnisse erhärtet werden sollen. Man weiss nicht, was man verlangt, wenn man will, dass auch die unmittelbare Gewissheit wieder auf eine andere gestützt werde. Man weiss nicht, was man verlangt, wenn man will, dass auch das bloß zu Weisende selbst wieder bewiesen werde. *Man verlangt, dass die Zeugenschaft der Augenzeugen an dem Gerüchte, welches sich durch das „Hörensagen“ verbreitet, geprüft werde.* Man verlangt, dass das Haus den Grund trage, damit dieser desto sicherer das Haus tragen könne. Man verlangt, dass man das *Beweisen* auch wieder beweise. Man verlangt also lauter Vermitteltes ohne irgend ein Vermittelndes, lauter Abgeleitetes ohne irgend eine Ableitung, lauter Folgen ohne irgend einen Grund, — ein Zweytes, Drittes, Viertes, aber ja kein Erstes, — *einen Widerspruch.*

*Will*



*Will man denn die Wahrheit allein immer nur einem Zwischenhändler und nie dem Producenten selbst abnehmen? Oder giebt es denn nur in ihrem Reiche überall keinen Producenten? Ist sie allein ohne irgend einen ersten Erzeuger? Geht sie allein immer nur von einer Hand in die andere, um wieder in jene zurückzukehren, und ihren alten Kreislauf zu beginnen, ohne jemals von einer ursprünglich producirenden ausgegangen zu seyn? Wird sie allein ewig nur so von der Empfindung an den Verstand, und von dem Verstande wieder an die Empfindung u. f. f. abgegeben, ohne von jenem oder von dieser jemals hervorgebracht worden zu seyn? Giebt es überall nur eine Ueberzeugung aus der zweyten Hand, und nirgend eine — aus der ersten?*

Die Empfindung und die Vernunft geben uns diese Ueberzeugung aus der ersten Hand. Diese beyden Organe begründen das ganze System unserer Ueberzeugungen, und dadurch den ganzen Bau unsers geistigen Organism's. Wer auf ihren Ausprüchen zuletzt nicht ruhen kann, sondern noch entscheidendere (überzeugendere) sucht, wer ihrem Ansehen endlich nicht unbedingt vertrauen kann, sondern noch nach einer weitem Bürgschaft fragt, der bringt sich selbst um die Gewissheit und dadurch um die Bedeutung und um die Ruhe seines innern Daseyns. Sein Wissen ist eine Traumkette von Vorstellungen, die schwebend in der Luft schwebt, ohne an irgend einem Punkte befestigt zu seyn, und sein Streben ist ein Hin-



Hinaufklettern an dieser losen Kette, ohne jemals auch nur einen Schritt aufwärts zu kommen, indem die Kette immer wieder um soviel abwärts sinkt, als er aufwärts steigt.

*Was ist unser ganzes geistiges Thun und Treiben, wenn es nicht von dem Vertrauen auf Existenzen ausgeht, und in demselben sich fortbewegt? Was ist all unser Thun und Treiben ohne den Glauben an irgend ein Reelles? Und wodurch gelangen wir zu diesem Vertrauen? Wodurch leben wir zu diesem allbelebenden Glauben auf, wenn nicht durch die unmittelbaren Ausprüche der Empfindung und der Vernunft? Kann dieses ursprüngliche Vertrauen durch ein noch ursprünglicheres vermittelt, kann dieser allbegründende Glaube durch einen erst durch ihn einzuleitenden begründet werden? Will man den Anfang alles unsers Wissens und Thuns wieder bey einem frühern Wissen und Thun anfangen lassen? Oder giebt es da nur einen Anfang, welcher nie anfängt? Wer sich sein Vertrauen auf ein Existirendes erst durch ein anderes vermitteln lassen will, durch welches will er es? Durch sein Vertrauen auf das nicht Existirende? Er will also seinen Glauben an ein Reelles an seinen Unglauben daran, wenigstens an seinen Zweifel darüber anbinden. Hält derselbe alsdann fester? Oder kann er sich denn mit keinem Glauben begnügen, der nicht wieder an einem Wissen hängt? Man ist aber nun einmal gewohnt, nur die (durch Beweise) vermittelte Einsicht, also nur die, welche durch irgend eine*



eine andere — begründet worden ist — ein Wissen zu nennen. *Wie will er denn nun den Grund selbst wieder durch das Begründete stützen?* Wenn ihn indess nur der Name täuscht, wenn ihm das „*Wissen*“ imponirender, also beruhigender klingt, als das „*Glauben*“, so nenne er die erste unmittelbare Einsicht — Wissen, und die andere vermittelte — Glauben. Wirklich hat ja auch jene eine imponirendere Gewissheit, als diese. Jene hat ja ihre Gewissheit aus sich selbst; diese entlehnt sie erst von jener. Es bleibt daher schlechthin keine andere Wahl, als entweder dem unmittelbaren Zeugnisse der Empfindung und der Vernunft zuletzt anbedingt zu glauben, oder auf alles Wissen überhaupt Verzicht zu thun. *Es bleibt schlechthin keine andere Wahl, als in unserm innern Leben entweder mit einem unmittelbaren Vertrauen auf jene beyden Kräfte zu beginnen, oder überhaupt an allen unsern Kräften zu verzweifeln.* Man sollte denken, diese Wahl könne nicht schwer seyn. Sie ist es aber dem unbefangenen Menschen der wirklichen Welt auch nicht. Nur dem Menschen der Schule ist sie es.

Es ist endlich den wahrnehmenden Anlagen eigen, in der Regel ohne und selbst wider unsere Willkühr zu wirken. Sie regen sich in der Regel nicht, weil und wie wir wollen, sondern weil und wie sie müssen. Alle unsere übrigen Geisteskräfte sind mehr unserer Gewalt überlassen, und fügen sich endlich immer wenigstens größtentheils in die Gewöhnung, die wir ihnen



ihnen geben. Nur jene gehen im Wesentlichen unaufhaltsam ihren eigenen Gang fort, wenn sie ihn einmal angetreten haben. Nur sie kehren, wenn man sie auch unzählige Mal davon abgebracht hat, immer wieder unvermuthet in ihre alte Hauptrichtung zurück. Sie wiederholen, so sehr man sich auch dagegen setzen mag, ihre Zeugnisse doch immer wieder, und locken uns, ehe man sich dessen versieht, einen auch tausend Mal versagten Glauben ab. Will man sich nun in seinem innern Daseyn nicht selbst entgegen wirken, so beginne man mit diesen in der Hauptsache doch unbesiegbaren Kräften keinen unnützen, und endlich sogar immer verderblichen Kampf! Man bediene sich ihrer also nicht zu beliebigen Zwecken, sondern nach ihrem innern eigenthümlichen Karakter! Man nöthige sie nicht, andere Zeugnisse abzulegen, als sie ihrer Natur nach ablegen können! Man hüte sich, sie sich selbst ungetreu machen zu wollen, um sie unsern Privatabsichten anzupassen! Sie können uns zu Gefallen nicht wider sich selbst zeugen. Sie können nur entweder ganz schweigen, oder im Wesentlichen immer dasselbe aussagen. Man unterwirft sie einem widernatürlichen Zwange, wenn man sie der Willkühr unterwirft. Sie können im Wesentlichen nur unter sich selbst stehen. Man bewahre sie vor diesem zerstörenden Zwange! Unser inneres Daseyn soll sich ja leicht und natürlich in sich selbst bewegen. Was heißt das, der Empfindung und der Vernunft Zeugnisse abtrotzen zu wollen, gegen welche sie doch immer nur protestiren können? Was heißt das, ihnen Behauptungen

gen



gen aufzudringen, die sie doch immer wieder läugnen? Was heisst das, ihnen, von welchen erst alle Bedeutung kommt, irgend eine Bedeutung vorzuschreiben? Anstatt sie auf diese Weise zu zwingen, ihre Hauptzeugnisse in sich selbst zu ersticken, soll man vielmehr selbst auf ihre kleinern Ausprüche sorgfältig horchen, und anstatt ihnen in ihren wesentlichen Geschäften unsern Rath aufzunöthigen, soll man sich vielmehr von ihnen auch in weniger Wesentlichem rathen lassen. Wir achten überhaupt der von ihnen ausgehenden unwillkührlichen Regungen in uns immer zu wenig, und doch leuchten gerade darin unsere schönsten Strahlen. *Die Empfindung und die Vernunft bilden eine Art von menschlichem Instinkt physischer und höherer Art, dessen Vernachlässigung durch kein Raisonnement vergütet werden kann, indem sich alles Raisonnement an ihm immer erst orientiren muss.*



## VII.

### *Von dem gewöhnlichen Missbrauche dieser Organe.*

Dafs das *Auge* nur *sehen*, das *Ohr* nur *hören* soll, das findet man sehr natürlich, und man geräth nicht in Versuchung, von jenem zu verlangen, dafs es höre, und von diesem, dafs es sehe. Warum bleibt man mit seinen Forderungen an unsere *innern* Organe — der Natur derselben nicht auch so getreu?

Gewöhnlich wird hier, besonders, wenn man sich recht anstrengen will, gerade das Gegentheil gethan. Gewöhnlich werden da die zuvor berührten Funktionen unsers innern Lebens gerade denjenigen Organen aufgedrungen, welche nicht dafür gebaut sind. Gewöhnlich sollen die Bearbeitenden neue Stoffe liefern, und die, welche zu diesen Lieferungen geeignet sind, sich auf blofse Bearbeitung beschränken. Was ist z. B. gewöhnlicher, als dafs man dem Verstande neue Eroberungen — Eroberungen von übrigen ganz unbekannten Provinzen — zu machen überträgt, indess man die Vernunft zwingen will, sich auf den blofsen mechanischen Anbau schon lange bekannter gemeiner Ländereyen zu beschränken? Was ist



ist gewöhnlicher, als daß der *Verstand anschauen*, und die *Vernunft* nur *denken* soll? Und ist es nicht auch etwas gar nicht seltenes, daß selbst dem Gefühle nicht bloße Auffassungen der Vernunftsaussprüche, sondern Visionen übermenschlicher Objekte selbst zugemuthet werden, und der Empfindung und sogar der Vernunft nur die Wahl übrig gelassen wird, entweder ganz zu schweigen, oder bloß im Geiste dieser neuen Offenbarungen zu sprechen? Wer kennt die Erscheinungen der Sophistik und der Mystik, besonders der rohern, nicht?

Man verkehrt also die ganze Ordnung unserer geistigen Natur. Man erwartet die wesentlichsten Anregungen unsers innern Lebens von denjenigen Anlagen, die doch selbst erst von ihren Mitanlagen der ersten und auch der fortwährenden (wahrhaft belebenden und nicht bloß beunruhigenden) Anregung bedürfen. Der Verstand soll in uns neue Arten des Lebens hervorrufen, und er kann doch nur die schon anderweitig hervorgerufenen weiter entwickeln, erhöhen, befestigen. Der Verstand soll uns neue Welten aufschließen, und er kann uns doch nur in schon aufgeschlossenen weiter herumführen. Der Verstand soll uns neue Offenbarungen mittheilen, und er kann doch nur schon mitgetheilte Offenbarungen lesen und erklären. Und so soll das Gefühl neue überirdische Gegenstände selbst ergreifen, und es kann doch nur von den Vernunftoffenbarungen darüber ergriffen werden. Das Gefühl soll uns übermenschliche Wesen selbst



zeigen, und es kann uns doch nur die Ahnungen der höhern Menschheit verkünden.

Man entzieht also unserm innern Daseyn die Basis, auf der es ruht, die unmittelbar befriedigende Bürgschaft der Empfindung und der Vernunft, und läßt es dafür ohne alle Haltung über den unendlichen Abgründen des isolirten Verstandes oder des von der Einbildungskraft geöffnen Gefühles schweben, als ob es durch die Grundlosigkeit fester begründet würde. *Unfähig, sich irgend einer unbedingten Autorität unbedingt hinzugeben, giebt man sich lieber irgend einer bedingten unbedingt hin.* Man kann sich nicht entschliessen, den Ausprüchen der Sinne (es ist nicht zu vergessen, daß immer nur von ihren gemeinschaftlichen, wesentlichen Inhalt die Rede ist) man kann sich also nicht entschliessen diesen Ausprüchen der Sinne und der Vernunft, obwohl sie sich selbst zu bewähren im Stande sind, zu vertrauen. Man vertraut daher lieber den Ausprüchen der Begriffe und der von der Vernunft losgerissenen Gefühle, welche keiner solchen Selbstbewährung fähig sind, sondern sich immer erst auf eine fremde — stützen müssen. Man kann überhaupt keiner unserer Kräfte um ihrer selbst willen vertrauen, und vertraut daher lieber einer jeden nur um einer andern Willen, folglich allen zusammen — um keiner Willen.

Man unterwirft auf diese Weise unser ganzes geistiges Leben der bloßen Willkühr. Unsere innern Kräfte sollen alsdann nicht den Gesetzen folgen, welche ihnen  
ihre



ihre Natur giebt, sondern denen, die wir ihnen geben. Sie sollen nicht das leisten, was sie können, sondern das, was wir verlangen. Die Empfindung soll nicht das empfinden, was auf sie einwirkt, sondern das, was gerade unserm jedesmaligen Interesse entspricht. Die Vernunft soll nicht das aussagen, was sie weiß, sondern das, was wir gerne hören, und was wir ihr wohl gar in den Mund legen. Unsere Laune giebt unserm ganzen Innern eine erzwungene, mit sich selbst in einem steten widernatürlichen Kampfe begriffene, Erregung, und hebt dadurch den leichten natürlichen Fluß des aus sich selbst quellenden Lebens auf.

Es werden daher, wie man sieht, die Rollen, welche unsere innern Kräfte zu übernehmen haben, von uns sehr oft ganz gegen die Absichten der Natur vertheilt. Dafür wird dann aber unser inneres Leben gewöhnlich auch ein bloßer Maskenbal ohne Ernst und Ordnung, ein immerwechselndes Spiel der Zufälle, nur für vorübergehende halbe Genüsse gemacht, und meistens mit einem langen Gefolge von entehrenden und peinigenden Vorwürfen hinter sich. Ist dieses aber auch anders möglich? Wenn alle wirklichen Verhältnisse gegen eingebildete ausgetauscht werden, muß alsdann nicht ein allgemeines Karneval in unserm Innern entstehen? Wenn sich der Diener, — (der Verstand) in die Rolle des Herrn (des Sinns für das Höherere, der Vernunft) — wirft, was ist natürlicher, als daß auch die Magd (die Neigung) nach dem



dem Verhältnisse der Frau (der Freyheit des Willens) greift, und dadurch unsere ganze innere Welt in einen Tummelplatz regelloser Einbildungen und Begierden verwandelt wird?

Die gewöhnlichste und verderblichste dieser Verwechselungen unserer innern Lebensfunktionen ist die — des *Verstandes* mit der *Vernunft*. Am gewöhnlichsten sieht man in jenem, um in unsern vorigen Ausdrücken zu sprechen, eine wahrnehmende, und in dieser nur eine bearbeitende Kraft. Am gewöhnlichsten traut man nämlich dem ersten das Vermögen zu, uns neue Welten zu öffnen, indess man dieser nur das Geschäft einräumen zu dürfen meynt, in den nun geöffneten Welten das Eine und Andere für uns zu gewißen, oft sehr zufälligen, Zwecken zurecht zu richten. Am gewöhnlichsten lebt man in der Ueberzeugung, daß der Verstand erst recht eigentlich anschauen, daß er erst recht eigentlich der Welt in das Mark hineinschauen, daß er erst recht eigentlich das Geistige über dem Körperlichen wahrnehmen könne, und daß die Vernunft alsdann nur noch im Stande sey, das nun entdeckte Innere und Höhere in Reihen und Gliedern aufzustellen, und dadurch zu unserm leichtern und gefälligeren Hausgebrauch in eine schnell übersehbare Ordnung zu bringen. Meistens verschmilzt man Verstand und Vernunft ganz ineinander. Es ist, wie man meynt, immer dieselbe Denkkraft, welche jetzt Verstand und ein ander Mal Vernunft genannt wird, je nachdem einem bald dieses bald jenes Wort auf die Zunge rinnt. Höchstens bezeichnet die „*Vernunft*“ einen



höhern Grad der Denkkraft, z. B. wo sie nicht bloß unmittelbar, nur durch zwey Urtheile, sondern mittelbar durch drey, schliesst, — besonders wo sie Kettenchlüsse wagt, und endlich am allermeisten, wo sie ganz *durch- und aus- denkt*.

Allein dadurch bringt man sich endlich gerade ganz um Verstand und Vernunft. Und was kann alsdann anders die Folge davon seyn, als die berührte allgemeine Anarchie in unserm Innern? Das Uebel muß um so grösser werden, je mehr bey der steigenden Kultur der einzelnen Kräfte die Thätigkeit des Ganzen zunimmt. Die Verwirrung muß immer wachsen, denn der Einfluss der leitenden Macht wird dadurch immer schwächer. *Daher die bekannte Erscheinung einer oft ungeheuern innern Verbildung bey aller äussern Bildung, einer oft ungeheuern sittlichen und religiösen Verschlimmerung bey aller intellektuellen Verbesserung, also einer immer noch seltenen eigentlichen Bildung bey aller nicht nur äussern sondern auch innern Verfeinerung.*

So lange wir der Vergiftung dieser Wurzel aller Bildung nicht entgegenarbeiten, so lange werden alle unsere Bemühungen um Kultur immer fruchtlos, im Ganzen sogar immer mehr zerstörend als wohlthätig seyn. Um aber im Stande zu seyn, diesem Radikal - Uebel, der Verwechslung des Verstandes mit der Vernunft, wovon die ganze Ansteckung unserer Kultur ausgeht, entgegen zu wirken, müssen wir vor Allem den Verstand und die Vernunft bestimmter, als es bisher gewöhnlich der Fall war, kennen.



## VIII.

*Was ist der Verstand?*

Wir wiesen dem Verstande zuvor unter den bloß bearbeitenden Kräften unsers Geistes einen Platz an. Er macht — wenigstens bey seiner ersten bestimmten Erscheinung — selbst auf keinen höhern Rang Anspruch. Er kündigt sich da selbst nur als eine Kraft an, welche unsere innern Lebensstoffe für die Zwecke unsers Wissens zubereiten soll. *Er tritt nur als Kraft zu denken auf.* Und er wird auch, so lange das Gleichgewicht zwischen ihm und seinen Mitkräften nicht gestört ist, immer nur dafür, und für Mehr nicht, gehalten.

Allein dieses Gleichgewicht dauert gewöhnlich nicht sehr lange — selbst und (man darf wohl sagen) *besonders* da, wo viel für Kultur des Geistes gearbeitet wird. Es wird vielmehr eben durch ihn, den alsdann Vielbeschäftigten, folglich auch Vielgeübten und dadurch Vielgestärkten immer bald aufgehoben. Und dann steigert er seine Foderungen ungleich höher. Dann tritt er gewöhnlich gleich vorne hin, und erklärt sich für die erste aller unserer Kräfte, und er-



hält in der Regel auch Unterwürfigkeit für seine An-  
mafsungen.

Wir müssen also tiefer in seine Natur eingehen.  
Er mag uns nur selbst hineinführen, und über sich  
zuletzt auch selbst sein Endurtheil fällen.

Er erklärt sich, wie wir eben hörten, für die  
Kraft, zu denken. Nun! *Ist das Denken mehr, als  
ein Bearbeiten?* Was heisst Denken? — Das Denken  
steht dem Wahrnehmen gegenüber. Bey diesem ver-  
halten wir uns leidend. Bey jenem sind wir selbstthä-  
tig. Im Wahrnehmen lassen wir die Vorstellungen nur  
so, wie sie kommen, in uns hineinströmen. Im Den-  
ken ergreifen wir sie selbst, und geben ihnen Form  
und Richtung, wie sie ihrer bedürfen. Das Wahr-  
nehmen ist deßwegen eigentlich nur ein *Vorgestellt-*  
*werden*, und erst das Denken ist ein *wirkliches Vor-*  
*stellen*, ein selbstständiges *vor uns Hinstellen*.

Das Mannichfaltige, welches von der Wahrneh-  
mung in uns hineingelegt wird, liegt verwirrt, ohne  
Zusammenhang und mehr erstickend als belebend in  
uns da. Es bildet einen regellosen Haufen von An-  
schauungen, dessen Theile in keinem organischen Ver-  
bande miteinander stehen, und welche uns daher nur  
durch die Last, mit der sie auf uns drücken, ihr  
Daseyn ankünden. Die Vorstellungen, die sich auf  
diese Weise in uns anhäufen, sind für uns eigentlich  
keine Vorstellungen. Wir wissen von ihnen aufser  
einer



einer dumpfen Empfindung, die uns davon durchbläht, soviel als Nichts. Wie sollten wir auch etwas von ihnen wissen? Wir werden ja durch sie sogar dahin gebracht, daß wir von uns selbst Nichts wissen. Wir verlieren uns selbst in ihnen, denn im bloßen Wahrnehmen zerrinnt Alles ineinander, die eine Wahrnehmung in die andere und der Wahrnehmende in die Wahrnehmung. Der ganze Zustand der bloßen Wahrnehmung ist eine lautere Ergriffenheit. Man fühlt sich nur *ergriffen*, ohne eigentlich *sich* oder das *Ergreifende* zu fühlen. Soll es dazu, zu diesem Selbstgefühl, und zu diesem Gefühl des Ergreifenden, kommen, so müssen sich die Wahrnehmungen von einander und der Wahrnehmende muß sich von den Wahrnehmungen scheiden. Es müssen sich jene in eine gesetzliche Ordnung fügen, und dieser muß aus seiner Verlorenheit zur Selbstständigkeit aufstehen. Das geschieht nun durch das Denken. *Durch das Denken entwickeln wir das Gewirre zur Ordnung. Durch das Denken verbinden wir das Aggregat von Vorstellungen zu einem Organism des Wissens. Durch das Denken geben wir dem regellosen Mannichfaltigen in der Einheit unsers Bewusstseyns eine Regel. Und durch das Denken kommen wir von Außen zurück in uns, und finden da eine uns angehörige, von den vorgestellten Gegenständen nicht besetzte, Existenz. Durch das Denken erheben wir uns über das Vorgestellte, und treten, demselben gegenüber, in unserm eignen Daseyn auf.*

Den-



Denken heisst also, sich aus den Fluthen der Wahrnehmungen auf sein Selbstemporarbeiten, und sich von daher die Wahrnehmungen, denen man zuvor unterworfen war, nun selbst unterwerfen. Es heisst, sich aus dem Gewirre der ungebundenen äussern Mannichfaltigkeit in seine innere selbstständige Einheit retten, und aus derselben heraus das Mannichfaltige selbst in einer Einheit verbinden. *Es heisst, sich dem Vorgestellten entgegen - und über dasselbe hinauf - und das sich auf diese Weise Unterworfenene unter eine Regel stellen.*

Man versuche, um sich davon zu überzeugen, den Akt des Denkens, an welchem Gegenstande man wolle, und gehe den Regungen dieses Aktes mit feiner Aufmerksamkeit nach! Es sind in uns z. B. die Anschauungen gewisser bestimmter Wurzeln, Aeste und Zweige sammt ihrem Stamme nebst unzähligen andern Wahrnehmungen dieser und anderer Art vorhanden. Wenn wir uns nun dieser Vorstellungen bemächtigen, wenn wir dahin gelangen wollen, dass nicht wir diesen Vorstellungen, sondern dass diese Vorstellungen uns angehören, so suchen wir uns vor Allem aus dem Gedränge derselben auf unsere eigene freye Existenz herauszuarbeiten, dann aber ergreifen wir auch sie (die Vorstellungen), um sie zu einem bestimmten Zwecke nach einer bestimmten Regel auszufondern, und die einen fallen zu lassen, die andern aber zurückzubehalten und miteinander zu verknüpfen. Wir suchen uns in unserm  
 Innern



Innern vor Allem zu sagen, *dass wir selbst sind*, und dann auch noch, *dass da vor uns ein Baum ist*. — Was in dem angeführten Falle mit äussern Anschauungen geschieht, das geschieht oft selbst mit bloßen Einbildungen. Es können nicht nur Vorstellungen von wirklichen Wesen, sondern auch von bloßen Bildern gedacht werden. Die Operation des Denkens selbst bleibt aber immer dieselbe. Sie besteht immer in einem Losmachen des Denkenden von dem zu Denkenden dadurch, dass er sich über dasselbe erhebt, und in einem Aneignen desselben, dadurch, dass er es zu seinem Behufe trennt und verbindet.

Das Denken setzt daher, wie man sieht, immer etwas Gegebenes voraus. Das zu Denkende mag von dem Sinne, oder von dem Gefühle, oder auch nur von der Phantasie gegeben werden. Gegeben muss es nun ein Mal schlechterdings seyn. Wo dem Denken Nichts gegeben ist, da hört es selbst auch auf, da fängt es eigentlich nie an. Wo Nichts ist, worüber man sich erheben kann, wie soll da ein Erheben Statt haben? Und wo Nichts zu verbinden ist, wie soll da verbunden werden können? Selbst, wenn das Denken nur sich selbst denken will, muss ihm das Mannichfaltige, woraus seine Thätigkeit besteht, gegeben werden. Es ist der innere Sinn, der es ihm in diesem Falle giebt. Wer kann auch nur über das Denken — denken, wenn ihm sein Bewusstseyn nicht in der unmittelbar aufgefassten innern Begebenheit des Denkens den Stoff dazu liefert?



Ist nun dieses Erheben seiner selbst über die vorgestellten Gegenstände, und dieses Zusammenstellen derselben unter eine allgemeine Regel, — ist dieses Heraustreten auf sein eigenes Daseyn, und dieses aussondernde und trennende und verbindende Hinüberwirken auf ein fremdes, — ist dieses Ergreifen seiner innern selbstständigen Einheit, und dieses Zusammenfassen einer äußern Mannichfaltigkeit unter jene innere Einheit mehr, als ein Bearbeiten?

Wenn Etwas davon mehr zu seyn scheinen kann, so ist es das „*Erheben über das fremde Daseyn auf sein eigenes.*“ Allein auch dabey hat das Denken, genauer betrachtet, nichts Anderes zu thun, als wegzuräumen, was diese Scheidung der Existenzen und diese Erhebung der unsrigen über die fremde hindert. Eigentlich ist es nur das Gefühl unsers Selbst, was uns von diesem „Selbst“ ursprünglich Kunde verschafft, und das Denken kann durch seine Scheidungen mehr nicht bewirken, *als dass wir aus den tausend Stimmen, die in uns hineintönen, auch den Ruf vernehmen, der sich aus uns heraushören lässt.* Das Denken kann aber diesen Ruf nicht selbst hervorbringen. Das Denken kann also überall nur machen, dass wir das hören, was uns anspricht. Es kann uns aber selbst nicht besonders ansprechen. Es kann uns auch in Ansehung unserer Selbst nur das hören machen, was uns aus diesem Selbst heraus anspricht. Es kann uns aber auch hierin nicht aus eigenen Kräften ansprechen. Wir werden durch blosses Denken eben so



so wenig uns, als irgend etwas aufser uns inne.  
 Wie wir alles Aeufsere ursprünglich nur empfinden  
 können, so können wir uns selbst ursprünglich nur  
 fühlen, und das Denken bewirkt blofs, dafs wir  
 dieses Gefühles wie jener Empfindung bestimmt be-  
 wusst werden.

*Der Verstand ist daher in jeder Rücksicht mehr  
 nicht, als eine bearbeitende Kraft.*



## IX.

*Von den einzelnen Akten des Verstandes.*

Wenn ein Mal die Natur einer Kraft dargethan, und dadurch der Kreis bezeichnet ist, innerhalb dessen sie überhaupt nur wirken kann, so sollte man meynen, es müsse sich das, was von dem Karakter des Ganzen ausgesagt wird, alsdann von selbst auch von dem Karakter jedes Theils verstehen. Eine einzelne, wenn gleich noch so angestrengte Handlung kann ja auch nicht mehr vermögen, als die Kraft überhaupt vermag.

Allein der Verstand, welcher die Gültigkeit dieses Gesetzes für alle anderen Kräfte anerkennt, überredet sich gar zu leicht, es verhalte sich nicht so in Ansehung seiner, und er müsse, wenn er sich auf's Aeufserste anstrenge, doch wohl etwas mehr zu leisten im Stande seyn. So vergift er, dafs auch die höchste Anstrengung von dem niedrigsten Akte einer und derselben Kraft immer nur dem Grade nach unterschieden sey.

Doch! Man betrachte jeden seiner einzelnen Akte insbesondere, um zu sehen, ob einer darunter im Wesentlichen mehr leisten könne, als die andern!

Die



Die eigenthümliche Funktion des Verstandes besteht nach dem Vorgehenden darin, daß er in ein gegebenes Mannichfaltiges Einheit des Bewußtseyns bringt. Hier sind nun drey Fälle möglich. Das gegebene Mannichfaltige kann erstens aus bloßen noch nicht gedachten Anschauungen bestehen. Er soll sie nun eben erst zu denken anfangen. Sein Denken heißt in diesem Falle *begreifen* (Begriffe bilden). — Das Mannichfaltige kann aber zweytens aus schon gedachten Anschauungen, aus Begriffen, bestehen. Er soll in und mit ihnen weiter fortdenken. Er soll nämlich auch das Mannichfaltige mehrerer Begriffe wieder in *Ein* Bewußtseyn bringen. Sein Denken wird nun *Urtheilen* genannt. — Das Mannichfaltige kann endlich drittens selbst wieder aus diesen durch fortgesetztes Denken vereinigten Begriffen, aus Urtheilen, bestehen. Der Verstand soll nun in und mit ihnen ganz ausdenken. Er soll Alles zusammen, Angesehautes, Gedachtes und Wiedergedachtes neuerdings in *Ein* Bewußtseyn bringen. Sein Denken erhält jetzt den Namen „*Schliessen*“. Der Verstand kann also begreifen, urtheilen, schliessen, Das ist aber auch Alles, was er kann.

Kann er nun durch einen dieser Akte wesentlich mehr, als durch die andern? Durch welchen? Durch den Akt des Begreifens? Wenn er begreift, oder Begriffe bildet, so verbindet er, wie wir fanden, ein gegebenes Mannichfaltiges in *Einem* Bewußtseyn. Dieses ist aber mehr nicht, als wir von seiner Natur überhaupt



haupt schon kennen lernten. — Thut er mehr, wenn er urtheilt? Auch da verbindet er wieder nur ein Mannichfaltiges in *Einem* Bewußtseyn. Dafs er sich hier das Mannichfaltige, was er behandelt, für diese weitere Behandlung vorher schon durch seine Thätigkeit zugerichtet, also das zuvor blofs Gegebene jetzt in ein zum Theil Selbstgemachtes verändert hat, thut Nichts zur Sache. Die Grundlage, auf welcher er arbeitet, ist doch immer nur ein *Gegebenes*, und seine ganze Arbeit besteht also immer blofs in einer fortgesetzten Modifikation dieses Gegebenen. — Und was thut er endlich, selbst wenn er schliesst? Er thut auch da nichts Anderes, als dafs er noch mehreres und ein schon weiter fortbearbeitetes Mannichfaltiges immer wieder in *Einem* Bewußtseyn verbindet, um endlich Alles überhaupt verbunden zu haben. Er thut also auch da nichts Anderes, als dafs er dasjenige, was er in seinen vorigen Akten anfieng und fortsetzte, nun zur Vollendung bringt. Allein er macht sich deswegen auch hier von dem *Gegebenen* nicht los, sondern ist immer noch im bloßen Bearbeiten desselben Begriffen. Er arbeitet es jetzt zu seinen Zwecken nur ganz aus.

Sein ganzes Thun besteht daher immer nur darin, Einheit des Bewußtseyns zu bringen in ein *gegebenes* Mannichfaltiges, — immer umfassendere, und endlich allumfassende Einheit, — Einheit zuerst in die Anschauungen, dann in die daraus gemachten Begriffe, und endlich selbst in alle auch aus diesen entstandenen Urtheile und Schlüsse.

Dieser



Dieser in allen Akten sich selbst gleichbleibende Charakter des Verstandes zeigt sich auch dadurch, daß sich jeder dieser Akte bey genauerer Ansicht offenbar als ein *Urtheilen* ankündigt. Was ist das Begreifen oder Begriffe bilden anderes, als ein Urtheilen über Anschauungen? Und was ist das Schliessen anderes, als ein Urtheilen über Urtheile? Ohne Urtheil gelangt man zu keinen Begriff und zu keinen Schluß. Jener ist nur die Bestimmung des Verhältnisses mehrerer Anschauungen, — dieser — nur die Bestimmung des Verhältnisses mehrerer Urtheile, jeder also selbst ein Urtheil.

Was vermag daher der Vorstand auch in seiner höchsten Anstrengung? Was vermag er durch seine Schlüsse, auf welche er in seinen Anmaßungen am Meisten pocht? Vermag er jemals mehr, als den Faden unsers Bewußtseyns um irgend einen *gegebenen* Stoff herum zu spinnen? Er kann ihn zwar immer feiner und länger, er kann ihn endlich so fein und so lange ausspinnen, daß er Alles, auch das schon einmal und öfter Ueberspinnene, nun neuerdings und mit *Einem* Zuge umfaßt. Aber mehr als dieses kann er nie. Sich zuerst ein Mannichfaltiges selbst herspinnen, um Etwas zu haben, was er dann weiter fort umweben könnte, das ist ihm unmöglich, so unmöglich, daß er es sich da, wo es ihm die wirklichen Anschauungen zunächst versagen, immer erst noch — wenigstens von den Einbildungen mittelbar geben lassen muß. Oder wer ist im Stande, über Nichts zu denken? „Aber über ein *bloß Gedachtes*, wird man einwenden, kann doch



---

gedacht werden, und dieses ist dann weder ein Ange-  
 schautes, noch ein Eingebildetes, und doch kein  
 Nichts“. Wenn dieses bloß Gedachte keine gedachte  
 Anschauung oder Einbildung, sondern durch und durch  
*nur ein Gedachtes, dem ewig nur wieder*  
*ein Gedachtes als Stoff unterliegt*, seyn  
 soll, so ist es das wahre Nichts, und es kann darüber  
 nicht gedacht werden. Dem Denken zuletzt ein An-  
 geschautes als Stoff zu unterlegen, also dem Verstande  
 in der Anschauung zuletzt eine Basis geben, auf wel-  
 cher er feststehen kann, ist so unvermeidlich, daß  
 selbst unsere neuesten Idealisten, welche bekanntlich  
 die konsequentesten und darum auch die unbarmher-  
 zigsten Zerstörer aller Stoffe sind, den Verstand doch  
 zuvor *anschauen* lassen, ehe sie ihm zu *denken* gestat-  
 ten. Er darf zwar (was auch ganz in der Ordnung  
 ist) nur intellektuell, d. i. nur durch die Brille, die  
 sie ihm besonders dazu schleifen, schauen. Allein ge-  
 nug! *Er darf — er muß doch vor Allem —*  
*schauen.*

---



## X.

*Ueber den innersten Karakter des Verstandes.*

Es scheint indess doch noch ein Ausweg übrig, auf welchem der Verstand seine Anmassungen zu retten hoffen dürfe. Wenn er nämlich auch zugestehen muß, daß er sich mit seiner Thätigkeit nur an *gegebene* Gegenstände machen kann, so will er wenigstens an diesen *gegebenen Gegenständen nicht gegebene Seiten* entdecken können, und er beruft sich in dieser Hinsicht auf seine bekanntlich grössere Kraft, mit der er im Stande seyn müsse, ungleich grössere Dinge auszuführen, als z. B. die Empfindung, von welcher ihm Gegenstände gegeben werden. Ueberhaupt genommen, hat er auch Recht. Er kann in gewisser Hinsicht mehr, als die wahrnehmenden Kräfte. Er kann an dem Gegebenen ein in gewisser Hinsicht nicht Gegebenes, z. B. an dem Verwirrten die Ordnung, an dem Dunkeln das Deutliche, u. d. gl. er kann also daran in gewisser Hinsicht neue Seiten — aber wie man sieht — doch nur *Aussen-seiten*, und nur *in gewisser Hinsicht neue Aussen-seiten* bemerken. Allein er verdreht dieses für ihn günstige Urtheil bald zu einem bloßen Vorurtheil. Wir sollen glauben, daß er, der Scharfsichtige, an den

gege-



gegebenen Gegenständen auch ein *in jeder Hinsicht* nicht Gegebenes, daß er daran ganz neue Seiten, daß er *mehr als bloße Außenseiten*, nämlich auch innere neue *Beschaffenheiten*, daß er also eigentlich selbst neue Gegenstände entdecken könne. Er will uns also überreden, daß er Dinge zu sehen im Stande sey, wovon den wahrnehmenden Kräften, der Empfindung und der Vernunft gar nicht träume. Und somit wäre dann seine Eminenz über diese allerdings wieder gesichert.

Um aber in dem eben berührten Sinne *mehr* zu vermögen, als die wahrnehmenden Kräfte, müßte er vor Allem wenigstens auch *so viel*, wie diese, müßte er also unmittelbar auffassen können. Kann er dieses? Kann er unmittelbar vor die Gegenstände hintreten, und *sie selbst* ergreifen? Die Antwort ergibt sich eigentlich schon aus dem Vorgehenden. Wir wollen aber, um sie noch einleuchtender zu machen, noch tiefer in seine Natur eingehen.

Worin besteht sein innerster, tiefster Charakter? Man durchgehe seine Akte, und suche die innerste Regung auf, durch welche er zu jedem derselben gelangt!

*Was thut er, wenn er Begriffe bildet?* Er trennt das Verschiedene, welches ihm in dem gegebenen Mannichfaltigen vorliegt, von dem Gemeinschaftlichen, läßt jenes fallen, und behält nur dieses zurück.



zurück. Bildet er seine Begriffe eben erst aus den Anschauungen, so hat er die berührte Funktion in Rücksicht ihrer beyden Bestandtheile zu verrichten. Bildet er aber aus Begriffen selbst wieder höhere, so ist die eine Hälfte dieser Funktion, das „Zurückbehalten“ immer schon geschehen, und er braucht sich eigentlich nur auf die andere, auf das „Fallenlassen“ zu beschränken. Im Grunde ist gerade dieses „Fallenlassen“ stets seine Hauptverrichtung, indem ihm erst dadurch auch sein Zurückbehalten möglich wird. Er kann nur durch sein Wegwerfen zu seinem Zusammenfassen kommen, denn er kann nichts anders zusammenfassen als lauter Gemeinsames, und wie will er zu lauterem Gemeinsamen gelangen, als dadurch, daß er alles Unterscheidende entfernt? Sein „Begriffe bilden“ oder Begreifen ist daher nichts anderes, als ein Entfernen der Unterschiede, und ein Auf- und Zusammenfassen des Gemeinsamen durch dieses Entfernen der Unterschiede.

Ist sein Urtheilen nicht dasselbe? Er verrichtet, wenn er urtheilt, die vorige Funktion nun zum Behufe der Bestimmung des *Verhältnisses* der Begriffe, wie er sie zuvor zum Behufe der *Bildung* der Begriffe verrichtet. Er thut also wieder nichts anderes, als daß er das Unterscheidende fallen läßt, und nur das Gemeinschaftliche zurückbehält. Was ist sein Verbinden von Subjekt und Prädikat im bejahenden Urtheile anderes, als ein solches Wegwerfen des Ungleichen, und ein solches Zusammenfassen bloß

G

des





des Gleichen? Was ist selbst sein Trennen im verneinenden Urtheile anderes, als dieses? Auch in diesem letzten bleibt er sich ja darin getreu, daß er nur das Gemeinsame behält, nachdem er alles Unterscheidende weggeworfen hat. Er behält desswegen hier von dem Prädikat gar nichts mehr für sein Subjekt zurück, weil dasselbe gar nichts Gemeinsames damit hat. *Es ist daher auch das Urtheilen nur ein Entfernen der Unterschiede, und ein Auf- und Zusammenfassen des Gemeinsamen durch dieses Entfernen der Unterschiede.*

*Dasselbe gilt endlich auch von den Schlüssen. Die Schlüsse sind nichts anderes als Urtheile über Urtheile. Der Verstand setzt daher auch in ihnen nur dasjenige fort, was er in den Begriffen anfängt. Er wiederholt auch in ihnen nur dieselbe Funktion des Entfernens der Unterschiede, und des Zusammenfassens der gemeinschaftlichen Merkmale durch jenes Entfernen der Unterschiede — jetzt zum Behufe der Bestimmung des Verhältnisses von Urtheilen, wie zuvor — von Begriffen oder Anschauungen.*

*Das ganze Thun des Verstandes ist daher in seiner innersten Faser immer und überall nur ein Fallenlassen, und ein Zurückbehalten durch dieses Fallenlassen, — nur ein Entfernen, und ein Auf- und Zusammenfassen durch dieses Entfernen, — folglich nur ein Zurückführen (Reduziren) des vermischten Unterschiedenen und Gemeinsamen auf das reine Gemeinsame, — nur ein*  
Auf-



*Aufheben der Unterschiede (Indifferenziren); nur ein Abkürzen des Vielen zu Einem — ein lauterer Gleichmachen, Gleichsetzen, und wenn es gleich überdies auch noch ein Verbinden des Entfernten mit dem Zurückbehaltenen, ein Vereinigen des Vielen mit dem Einem, ein Ergänzen (Integriren) des Zerstückelten ist, so ist es dieses nur durch jenes (Entfernen und Reduziren) und nur nach demselben, und das Entfernen und Reduziren ist immer das Erste, Nächste, Eigentlichste, was geschieht, und was von dem Verstande nie unterlassen wird. Das Ergänzen hingegen unterläßt er öfter. Hierin vergift er sich manches Mal. Nur das Indifferenziren und Gleichmachen ist ihm so geläufig, daß er sich damit sogar an die Grundunterscheidung wagt, durch die er sich selbst von seinem Gegenstande trennen muß, um sich darüber erheben, und auf ihn als auf sein Objekt herabsehen zu können. Deswegen sucht uns eben er, der uns doch aus der Verwechslung oder Verschmelzung mit den übrigen Gegenständen zuerst selbst heraushebt, in dieselbe zuletzt auch wieder hineinzureden. Wir sollen ihm zuletzt glauben, daß wir und die Gegenstände Eins sind, nachdem wir erst durch ihn anfangs nur inne wurden, daß wir und diese Gegenstände zweyerley sind. Er muß aber auch eben so nothwendig zu jenem zu überreden suchen, als er uns von diesem zu überzeugen bestimmt ist. Er kann uns von dieser Zweyheit nur dadurch überzeugen, daß Er uns durch sein Entfernen der Unter-*



schiede zuerst auf diese Unterschiede selbst aufmerksam macht. Er überredet uns also endlich auch leicht von jener Einheit, indem er sein Entfernen bis zur Vollendung fortsetzt, wo dann überhaupt kein Unterschied mehr, sondern lautere Einheit und *Dieselbigkeit* (Identität) Statt hat. Wir vergessen über seiner Methode seinen Zweck, und betrügen uns über seiner Anstrengung um das eigentliche Resultat derselben. Wir glauben in jener selbst schon dieses zu finden. Er zeigt uns freylich immer nur Eins und Dasselbe, als die Ausbeute, derer er sich bemächtigt hat, aber er zeigt es uns ja *nur von einem Verschiedenen, das er wegwarf*. Wir bleiben aber — besonders wenn wir uns recht anstrengen, sehr oft bey dem ersten allein stehen, und erinnern uns des zweyten nicht mehr, und da verschwindet uns dann durch ihn endlich Alles bis auf das Eine und Ebendasselbe. Er kann uns zunächst nichts anders, als nur dieses *vorzeigen*, denn alles andere kann er zunächst nur *fallen lassen*.

Betrachten wir nun dieses „Fallenlassen und Zurückbehalten,“ dieses „Entfernen und Indifferenzieren“ noch genauer, so finden wir, daß es eigentlich nichts anderes als *ein Auffassen der Verhältnisse von Entgegensetzungen* sey. Das Fallenlassen, Trennen, Entfernen, ist das Auffassen der *Entgegensetzungen* — das Behalten, Indifferenzieren, Identifizieren — das Auffassen der *Einheit dieser Entgegensetzungen*.

Die.



Dieses Auffassen von Verhältnissen ist aber nur dadurch möglich, daß die Aufmerksamkeit des Auffassenden von der einen Entgegensetzung auf die andere übergeht, und von dieser wieder auf jene zurückkehrt. Es soll ja jede, aber nicht bloß für sich, sondern *immer nur in Beziehung auf die andere* betrachtet werden, weil jede auch nicht für sich, sondern nur in Beziehung auf die andere eine *Entgegensetzung* ist. Dieses beständige Hin- und Hergehen der Verstandsthätigkeit, und dieses beständige Zurücksehen derselben von einem auf das andere andere Gegenüberstehende heißt Reflektiren. *Der Verstand kann also im Grunde nichts, als reflektiren.* Der Akt der Reflexion ist seine innerste wesentlichste Funktion, der Grundcharakter aller seiner übrigen Funktionen. Ein Reflektiren ist sein Trennen. Er kann nur das abscheiden, was er in verschiedenen Gegenständen — reflektirend — verschieden findet. Ein Reflektiren ist sein Behalten. Er kann nur das zusammenfassen, was er in verschiedenen Gegenständen — reflektirend — einig findet.

Daraus ergibt sich, daß der Verstand nie seinen Gegenstand selbst und allein, sondern immer nur die Beziehung desselben auf einen andern sieht. Er kann ja nie bloß gerade vor sich hin auf ein einziges vorliegendes Objekt, sondern immer nur zurück auf ein anderes, demselben gegenüberliegendes sehen, womit jenes durch irgend ein Verhältniß zusammenhängt. Er kann eigentlich auf *keines von beyden Objekten*



*jekten selbst*, weder gerade hin noch zurück, sondern immer nur dazwischen hinein auf die *Beziehung* sehen, in welcher sie durch ihn miteinander kommen. Er kann daher, genau genommen, gar nicht diejenigen Gegenstände, *welche an und für sich sind*, sondern nur diejenigen sehen, *die er erst selbst hervorbringt durch sein Trennen und Vergleichen, durch sein Auseinander- und Zusammenstellen, durch sein Indifferenziren und Identifiziren*. Er kann nur sehen die von ihm durch Sektion und Kombination eingeleiteten Verhältnisse, die von ihm durch Zusammenstellung hervorgerufenen Abwechslungen von Licht und Schatten, die von ihm durch Gegeneinanderhaltung bewirkten Strahlenbrechungen. Er kann überall nur das durch ihn geschaffene *Ideelle* (ich möchte lieber sagen „*Intellektuelle*“), und nirgends das den Gegenständen angehörige *Reelle* sehen. Was er auch von diesem selbst auffassen mag, — er kann es nie rein, sondern immer nur auf seine Weise idealisirt (intellektualisirt) also verändert, d. i. *nur so, wie es nicht ist*, auffassen.

*Alle seine Produkte sind Allgemeinheiten*. Er kann von keinem Gegenstande etwas anderes, als etwas Allgemeines (Etwas, das für alle Gegenstände desselben Kreises gehört) aussagen. Er kann uns selbst von jedem Individuum nichts Anderes aussagen, als was mehreren Individuen (nämlich allen eines etwa nur sehr kleinen Kreises) zukommt. Das eigentlich Individuelle, das einem Einzigen Angehörige, kann



er uns nie nennen. Er kann immer und überall nur das Allgemeine, das, was allen Gliedern eines gewissen grossen oder kleinen Bezirkes angehört, vorzeigen. Sein Thun ist ein ewiges *Verallgemeinern* (generalisiren, universalisiren). Er muss alle seine *Prädikate* verallgemeinern. Er kann von keinem Gegenstande etwas anderes behaupten, als was er wenigstens von noch einem ihm gegenüberstehenden auch behaupten kann. Er muss eben so selbst alle seine *Subjekte* verallgemeinern. Er kann von keinem Objekte, in wieferne es dieses einzige ist, das es an und für sich ist, Etwas behaupten. Er ist dieses erst in soferne im Stande, als dasselbe eines der mehrern Objekte wird, die eigentlich bloß *für* ihn sind, weil sie nur *durch* ihn sind.

Und eben das ist nun der Hauptpunkt in den Verstandes - Operationen, der aber gewöhnlich vergessen wird. *Der Verstand weisst nur das, was er sich macht.* Es ist kein wirkliches, genau so irgendwo ausser ihm vorhandenes Prädikat, was er ausagt. Es ist nur ein von ihm gemachtes, und darum auch nur in ihm vorhandenes. Und es ist kein wirkliches, genau so ausser ihm vorhandenes Subjekt, wovon er etwas ausagt. Es ist gleichfalls nur ein von ihm gemachtes, und darum wieder nur in ihm vorhandenes. Was sind alle die Allgemeinheiten, welche und von welchen er redet, und auch einzig reden kann? *Wo* ist z. B. der Mensch (als Gattung), von welchem er spricht, und wo — die Vernunft (auch als Gatt.



*Gattung*) die er ihm zuspricht? Einen Franklin, einen Neuton, u. s. w. giebt es wirklich. Aber jener Gattungs-Mensch ist ausser dem Verstande nirgends vorhanden. So finden wir auch einzelne vernünftige Wesen, d. i. Personen wieder wirklich. Aber eine allen diesen Personen gemeinsame allgemeine Vernunft finden wir ausser ihrem Erzeuger, dem Verstande, gleichfalls nirgends. Und so verhält es sich mit allen seinen Allgemeinheiten. Sie sind insgesammt nur Strahlenbrechungen, welche er bewirkt, keine wirklichen ausser ihm vorhandenen Gegenstände, nicht ein Mal getreue, von diesen Gegenständen selbst gerade und getreu ausstrahlende Bilder. Sie sind insgesammt nichts Reelles, weder das Reelle selbst, noch eine reelle Kopie des Reellen, sondern nur eine ideelle Zeichnung davon. Sie sind weder die Sache selbst, noch ihr Modell, sondern nur ihre Schrift, aber keine mahlende, eine blosse Hieroglyphen- und Buchstabenschrift.

Ja! Unsere geistigen Schriftzüge sind sie, und mehr nicht. Wir schreiben uns damit in unserm Innern nur auf, was uns sonst gleich wieder verloren gieng. Man weiss, wie sich das Wort zum Begriffe verhält. So ohngefähr verhält sich auch der Begriff zur Sache. Er bezeichnet sie nur. Er ist sie aber nicht. Er ist nichts von ihr, als eben nur das Zeichen. Er ist nicht ein Mal ihr Abdruck. Er hat mit ihr ohngefähr nur die Aehnlichkeit, welche z. B.  
der



der Oelzweig mit dem Frieden, das Wort „Donner“ mit dem wirklichen Donner hat. Wir entfernen uns also durch ihn von der Sache, und stellen zwischen sie und uns nur das Schild, worauf diese nicht ein Mal gemahlt, sondern bloß geschrieben ist. Wir kommen durch ihn aus der unmittelbaren Berührung mit den Dingen heraus, und lassen uns dafür über sie mit uns selbst nur in ein Gespräch ein, treten eigentlich mit uns selbst gar nur in eine Korrespondenz. Wir können nun ein Mal nicht anders, als so, darüber zum Bewußtseyn kommen. Wir können nun ein Mal das Reelle nur ideell, *also das, was ist, nur durch das, was nicht ist, das Besondere, was allein das wirkliche Wahre ist, nur durch das Allgemeine, was nur eine von uns gemachte Wahrheit ist*, kennen lernen. Wir können uns dessen, was uns die Wahrnehmung liefert, nur dadurch bewußt werden, daß wir Etwas davon aus dem Bewußtseyn fallen lassen. Das Besondere der Wahrnehmung muß durch den Verstand erst zu einem Allgemeinen zusammenge schnitten werden, um für unser Bewußtseyn zu passen. Unmittelbar und unverändert haftet es darin nicht. Es muß erst mittelbar und verwandelt erscheinen, wenn es Platz greifen soll.

Wie will denn aber nun der Verstand solchergestalten seine Anmassungen gegen die wahrnehmenden Kräfte rechtfertigen? Wie will er denn bey dieser Beschaffenheit seiner innersten Natur jemals diese Kräfte im Wahrnehmen übertreffen? Er, der zunächst nur  
für



für das Nichtreelle gebaut ist, will das Reellere finden? Er, der zunächst das Reelle nur idealisiren (intellektualisiren) kann, will dasselbe für uns erst recht realisiren? Er, der das Besondere nur verallgemeinern kann, will das eigentlich Besondere erst recht entdecken? Doch, nein! Er will das im Grunde nicht. Er will uns nur bereden, daß sein Nichtreelles erst das Reellere, daß sein Idealisiren erst das rechte Wahrnehmen (Percipiren), daß sein Allgemeines ungleich wirklicher, als das einzige wirkliche Besondere sey.

Man sieht also, der Verstand kann auch an den gegebenen Gegenständen keine nicht gegebenen *Eigenschaften*, welche *in* denselben wären, sondern nur *Beziehungen*, welche bloß *an* denselben sind, bemerken. Er kann immer und überall nur Allgemeinheiten bemerken, und Allgemeinheiten sind keine innern Eigenschaften, sondern nur äußere Beziehungen innerer Eigenschaften. Er mag sich daher anstrengen, wie er will, in diese selbst dringt er doch nie ein. Er ist unwiederruflich in den Kreis von jenem gebannt. Er kann schlechthin nichts anderes, als anatomiren. Er kann also auch bey der gesteigertsten Thätigkeit schlechthin nur darauf kommen, worauf man bey allen Sektionen einzig kommen kann, auf die *Oberflächen* kleinerer und immer kleinerer Bestandtheile, aber *nie auf das innere Wesen* dieser Theile, — also auf *neue Außenseiten* der Wesenheit, aber *nie auf neue Wesenheiten* selbst. Er kann daher nur

in



in die *Verhältnisse* der Dinge immer tiefer eindringen, aber nie in die *innere Natur* derselben selbst. Er kann in diese so wenig eindringen, daß er (allein) sich von derselben vielmehr gerade nur so sehr entfernen kann, als er sich derselben zu nähern meynt, und daß er sich von ihr endlich ganz verlieren muß, wenn er bey ihrem Mittelpunkte angelangt zu seyn glaubt. Es ist bekannt, wie der *isolirten* Spekulation, welche sich der Alleinherrschaft und dadurch des Despotism's über Empfindung und Gefühl anmaßt, die Sache immer mehr entschwindet, bis ihr zuletzt *Nichts, als das Wort*, davon übrig bleibt. — In das Wesen der Dinge, in das, was als Eigenschaft im Innern derselben waltet, und nicht bloß als Beziehung am Aeufsern hängt, dahinein können uns nur die wahrnehmenden Anlagen unter der Leitung des Verstandes führen. Da haut und schneidet sich der Verstand allein schlechterdings nie hinein. *Wer das Licht nie gesehen, die Tugend in sich nie vernommen hat, dem wird kein Raisonnement jemals die innere Beschaffenheit, das Wesen des Lichtes und der Tugend aufschliessen.* Alle Beschreibungen, Erklärungen, Deduktionen und Beweise darüber werden für ihn ewig nur Worte ohne Bedeutung bleiben. Der Verstand kann also zwar unsere Kenntniß von dem Innern, von dem Wesen der Dinge *ordnen, reinigen, erhellen, negativ begründen* (d. i. die Hindernisse  
in



in der Ansicht desselben entfernen). Aber einführen  
in dieselbe, folglich sie positiv begründen, uns das  
innere Wesen irgendwo, *auch nur in einem einzigen*  
*Punkte*, *unmittelbar* aufschliessen, das kann  
er nicht. Das können nur unsere wahrnehmenden  
Anlagen.

---



## XI.

*Also kann der Verstand nicht anschauen.*

Die Schlussfolgen aus den vorgehenden Vorderfätzen ergeben sich zwar von selbst. Auch wurden sie zuvor *bestimmt* genug berührt. Sie müssen aber, um auch *lebhaft* genug berührt zu seyn, noch ausführlicher vorgelegt werden. Man vergißt ihrer sonst bey dem noch immer sehr allgemeinen Vorurtheile für die Anmaßungen des Verstandes gar zu leicht wieder.

Die berührten Schlussfolgen sind: „*Der Verstand kann Nichts unmittelbar, sondern Alles nur mittelbar ergreifen. Er kann zu keinem Gegenstand selbst, sondern nur zu seinen Beziehungen hin. Er kann nicht wahrnehmen, sondern nur bearbeiten.*“

Man sieht die Richtigkeit dieser Schlussfolgen ein, und gesteht dann dem Verstande doch hundert Mal wieder Eigenschaften zu, welche denselben geradezu widersprechen. Man giebt zu, daß er zu den Gegenständen unmittelbar nicht *hintrreten* könne. Aber man glaubt dann doch wieder, daß er unmittelbar  
wenig-



wenigstens *hinzusehen* im Stande sey. Man giebt zu, daß er eigentlich nur zu *denken* vermöge. Aber man meynt dann doch wieder, daß er uneigentlich auch *anschauen* könne. Sein Anschauen sey nämlich, glaubt man, freylich kein gemeines, sinnliches, aber ein eigenthümliches, höheres, z. B. ein intellektuelles, mithin dann doch ein Anschauen.

Allein das Anschauen ist nach demjenigen, was wir über seine Natur wahrnahmen, schlechterdings nicht seine Sache, in keinem Falle, unter keiner Beschränkung, mit keiner Modifikation. Man mag dasselbe noch so sehr beschneiden, verfeinern, und wie immer modifiziren, die *Unmittelbarkeit* kann man demselben doch nie nehmen. Und wie will man denn diese mit der dem Verstande wesentlichen *Mittelbarkeit* vereinigen? Wie will man es anstellen, den Verstand an den Gegenständen zugleich mittelbar und unmittelbar thätig seyn zu lassen? Oder soll er nur bis auf einen gewissen Grad zu seinen Regungen einer Vermittelung bedürfen, und höher hinauf sich ohne diese Dazwischenkunft regen können? Das heißt aber alsdann: „Soll er nur bis auf einen gewissen Punkt Verstand seyn, und weiter hinaus Empfindung oder Gefühl werden können?“

Dem Verstande das Anschauen dadurch anpassen zu wollen, daß man es zu einem eigenthümlichen (von dem sinnlichen verschiedenen) modifizirten, heißt, der bedrohten Sache durch ein Wort zu Hilfe



*Hilfe kommen wollen.* Was soll eine Eigenthümlichkeit bedeuten, die nur neben einer zerstörenden Wesenheit Statt finden kann? Eine Eigenthümlichkeit, durch welche die Wesenheit aufgehoben wird. Eine Eigenthümlichkeit ohne irgend eine Wesenheit? Und ist ein intellektuelles Anschauen etwas anderes, als ein nach der Weise des Verstandes organisirtes Auffassen, d. i. ein *mittelbar unmittelbares Ergreifen*, ein *denkendes Anschauen*, ein Wort ohne Inhalt, ein Wort mit einem Widerspruche zum Inhalt?

Unser Verstand kann weder sinnlich, noch intellektuell anschauen, d. i. weder auf eine uns mögliche, noch auf eine uns ohnehin schon unmögliche Art. Er kann gar nicht anschauen. Er kann Nichts ausser sich anschauen, denn er kann nicht aus sich hinaus und zu irgend etwas Aeufsern unmittelbar hin. Es ist zwischen ihm und dem Aeufsern ewig eine unübersteigliche Kluft. Er kann nicht ein Mal sich selbst anschauen, denn er kann eben so wenig in sich selbst unmittelbar hinein, als er aus sich zu einem Aeufsern unmittelbar hinaus kann. *Es ist auch er selbst von sich selbst durch eine ewige Kluft getrennt.* Es kann er selbst nur durch den innern Sinn vor sich selbst aufgeführt werden. Er kann daher schlechthin nicht anschauen. Nicht ein Mal das Anschauen kann er anschauen. Er kann schlechthin nur denken. Er kann schlechthin das Angesehaute nur trennen, verbinden, u. s. f. Er kann also schlechthin Nichts

*ursprüng-*



*ursprünglich inne* werden, nicht ein Mal seine eigene Weise thätig zu seyn. Er muß selbst von dieser erst anderswoher Erkundigung einziehen. Wissen wir von unserm Denken *ur durch unser Denken*, d. i. nur durch unser Urtheilen und Schlüssen, — nur durch Spekulation, oder durch ein unmittelbares Wissen; durch den innern Sinn?

Der Verstand weiß daher aus sich allein Nichts. Alles, was er weiß, das weiß er nur anderswoher. Er kann überall nur vom „*Hörensagen*“ sprechen. Als Augenzeuge kann er nie auftreten. Er kann zwar den Inhalt der fremden Zeugnisse ordnen und sichten, also erklären. *Aber ihn abändern hiesse — ein eigenes Zeugnis geben, und das kann er nicht.* Er kann, wie wir hörten, nicht ein Mal über sich selbst so ein erstes entscheidendes Zeugnis ablegen. Er muß zuletzt für sich selbst und für seine eigene Weise den innern Sinn Bürgschaft leisten lassen. *Nicht er mit seinen Deduktionen, sondern unser unmittelbares Bewusstseyn ist es, was uns von seinem Daseyn in uns, und von der Nothwendigkeit, so thätig seyn zu müssen, wie er thätig ist, überzeugt.*

Diese Abhängigkeit des Verstandes in seinem Wissen äußert sich sehr bestimmt durch die eigene Art, dieses sein Wissen zu rechtfertigen. Er muß überall, wo er Glauben erhalten will, *beweisen*. *Auf sein bloßes Wort glaubt man ihm nie.* Er muß immer auszeigen können, wie er zu diesem Wort gekommen ist.



ist. Und da befriedigen dann alle seine Berufungen auf sich selbst nicht. Er muß zuletzt immer eine fremde Autorität anführen, um uns ganz zu beruhigen. Selbst da, wo er sich auf die Undenkbarkeit eines Gegenstandes, also gewissermaßen auf seine eigene Natur, beruft, ist es *nicht er*, sondern wie wir hörten, *der innere Sinn*, der uns diese Undenkbarkeit verbürgen kann. Will er selbst wo immer die letzte Bürgschaft übernehmen, so bringt er uns um alle wahre Bürgschaft, und stürzt uns in eine endlose Ungewissheit. Wir müssen ihn immer um den Grund seiner Behauptung fragen, und er antwortet uns immer nur wieder mit einer ebenfalls erst zu begründenden Behauptung, und so wird dann des Fragens und Antwortens kein Ende. Er weiß sich zwar zuletzt gewöhnlich noch zu helfen. Er wagt nämlich entweder einen Gewaltstreich, und verläugnet sich bey seiner ersten Behauptung selbst, indem er unverständlich anfängt, um alsdann verständig fortfahren zu können, uns zumuthend, *ihm nur Eines ohne Beweis zu glauben, worauf er uns dann alles Uebrige sattsam beweisen wolle*. Oder er sagt uns, wenn wir uns dazu nicht bequemen wollen, endlich geradezu, daß uns nun ein Mal kein anders Loos gefallen sey, als — — zu *verzweifeln*.

In der That, dadurch allein, daß der Verstand alle seine Behauptungen *beweisen* muß, verräth sich die Abhängigkeit seines gesammten Wissens so offenbar,



dafs es jedem Unbefangenen unmöglich wird, daran zu zweifeln. Das Beweisen ist offenbar nur ein Weisen durch ein Anderes, also ein Ableiten. Es setzt daher offenbar immer Etwas voraus, wovon es ausgeht, und was vor ihm schon als wahr anerkannt ist. Der Verstand zeigt daher dadurch allein schon hinlänglich, dafs er uns das *Erste* nirgends vorzeigen kann, sondern nur darzuthun im Stande ist, dafs sein Zweytes, Drittes, Viertes, aus jenem Ersten hervorkommt. Deshwegen kann er uns überall auch nur *Wahrheiten*, aber nirgends das *Wahre selbst*, worauf sich die Wahrheiten gründen, aufweisen. Dieses lernen wir überall nicht durch ihn, sondern nur durch jene ursprünglichen Kräfte unsers Gemüths kennen, welche allein dasjenige *weisen* können, woraus er alsdann erst zu *beweisen* im Stande wird.

Gewöhnlich leitet man freylich alle Gewissheit von dem Beweisen her, und glaubt, dafs jene erst durch dieses beginne. Wie weit steht in den Augen der Meisten das *Bewiesene* über dem blofs *Gewiesenen*? Kein Wunder, dafs alsdann auch dem Verstande in dem Reiche des Wissens der Rang vor allem Uebrigen zugestanden wird! Allein, sieht man denn den Widerspruch nicht, welchem man sich auf diese Weise übergiebt? Wenn alle Gewissheit erst mit dem Beweisen beginnt, so kann ja die Gewissheit des Beweisens selbst auch nicht anders beginnen, und es muss vor Allem die Gültigkeit des Beweisens bewiesen



wiesen werden. Dann haben wir aber ein Beweisen von allem Beweisen, ein rechtloses Rechtfertigen eines dadurch rechtmässig zu machenden Rechtfertigens, ein unbegründetes Begründen eines zu begründenden Begründens, — und, weiß Gott, was noch Alles.

Eine andere Eigenthümlichkeit des Verstandes sollte uns eben so deutlich immer an seine Unfähigkeit, anzuschauen, erinnern. Er muß bey allen seinen Operationen — *abstrahiren*, d. i. den einen Theil desjenigen, was ihm vorliegt, fallen lassen, um bloß den andern zurückzubehalten. Nun ist aber doch das Wegwerfen kein Auffassen, und, um anzuschauen, sollte er dieses können, was so doch ganz gegen seine Natur ist. Denn wenn man ihm auch ein Auffassen zugestehen will, so ist es nur dieses dem Anschauen ganz entgegengesetzte, das Auffassen zum Wegwerfen. Eigentlich ist jenes (das Auffassen) seine Sache gar nicht, sondern nur dieses (das Wegwerfen). Er ist nicht im Auffassen, sondern nur im Wegwerfen thätig. Was ihm zu seinen Operationen vorliegt, faßt er eigentlich nicht selbst auf, sondern das wird ihm nur vorgelegt. Was aber davon fällt, das wirft er selbst weg. Er greift also nach seinen Gegenständen zunächst nur, um sie theilweise von sich zu entfernen, nicht um sie ganz in sich aufzunehmen, wie er es bey dem Anschauen sollte. Er verliert sie deswegen bey fortgesetzter Anstrengung endlich ganz. Sie lösen sich ihm zuletzt



unvermeidlich in bloße Worte auf. — Und doch will man ihm eben auf dem höhern Grade seiner Thätigkeit das Anschauungsvermögen am Liebsten einräumen. Ein seltsames Auge, welches gerade dann nichts mehr sieht, wenn es sich am weitesten öffnet.



## XII.

*Und erdenken kann er auch Nichts?*

**D**er Verstand besitzt Zauberkräfte. Kaum hat man seine Anmassungen in der einen Gestalt erdrückt, so leben sie in einer andern wieder auf. Und wenn sie auch nur ein bloßes Wort erhaschen können, um sich darunter zu verbergen, so wissen sie sich wieder eine Zeitlang zu retten.

Ein solches Wort ist auch das „*Erdenken*“. Wenn er nämlich eingestehen muß, daß er nicht im Stande sey, anzuschauen, also neue Stoffe *unmittelbar* in unser Bewußtseyn zu bringen, so weiß er uns oft doch noch zu bereden, daß er wenigstens zu *erdenken*, d. i. neue Stoffe *mittelbar* in unser Bewußtseyn zu bringen, im Stande seyn müsse.

Allein was heißt denn dieses „*Erdenken*“? Es heißt, durch bloßes Denken (also ohne Zuthun einer andern Geistesfunktion) mehr als einen bloßen Gedanken finden. Es heißt, durch bloße Begriffe, Urtheile und Schlüsse auf Gegenstände kommen, welche vor diesen Operationen für uns gar nicht da sind,

for-



sondern durch sie erst auftreten. Es heißt also *durch bloßes Zersetzen Etwas her setzen, durch bloßes Verbinden Etwas her binden*. Es heißt zersetzen und verbinden, ohne Etwas zum Zersetzen und Verbinden nöthig zu haben, weil dieses Etwas durch das Zersetzen und Verbinden selbst erst kommen soll. Es heißt also wieder nichts Anders, als etwas Widersprechendes, etwas Unmögliches möglich machen.

Alles Denken ist, wie wir im Vorgehenden fanden, ein ewiges Fallenlassen, und ein Behalten nur durch dieses Fallenlassen, — ein ewiges Indifferenziren und ein Identifiziren nur durch dieses Indifferenziren (durch dieses Wegwerfen der Unterschiede) — ein ewiges Allgemeinmachen des Besondern, also ein ewiges Auflösen des Wirklichen oder Reellen in ein Nichtwirkliches oder Ideelles. Wie soll denn nun dadurch Etwas, das zuvor noch gar nicht gewesen wäre, erst werden? Wie soll denn durch das bloße Wegwerfen Etwas erst erworben, wie — durch das bloße Auflösen Etwas erst zusammengesetzt, wie — durch das bloße Vernichten Etwas erst hervorgebracht werden? Wie soll durch das lautere Allgemeinmachen etwas Besonderes, wie — durch das lautere Idealisiren (was hier immer noch soviel als intellektualisiren heißt) etwas nicht bloß Ideelles, sondern Reelles entstehen? *Ein Ideelles, eine Beziehung, ein Zeichen, wozu es vielleicht auch ein Reelles, eine Wesenheit, eine Sache giebt, — das kann erdacht werden, aber nie dieses Reelle, diese Wesenheit, diese*  
Sache



*Sache selbst.* Dieses kann immer nur auf einem andern Wege ausgemittelt werden.

Man bezeichnet defswegen mit dem Ausdrücke des „*blofs Erdachten*“ schon im gemeinen Sprachgebrauche nur das Brandmahl der Wahrheitslosigkeit. Man ruft dem, welchen man einer Lüge zeihen will, zu: „*Gehe! das hast du nur so erdacht.*“ Man erklärt also das *blofs Erdachte* für ein bloßes leeres Gedankenbild, wozu sich nirgends ein wirkliches Original findet. Man erklärt das *blofse Erdenken* für ein bloßes leeres Spielen mit Gedanken ohne wahren Inhalt und ohne eigentlichen Sinn. Man erklärt, daß wir uns dabey in unserer Denkkraft regen, bloß um uns zu regen, und bloß nach den Erfordernissen dieses Regens, ohne um anderweitige Rücksichten bekümmert zu seyn, daß wir nur dem Widerstreite dieses Regens in sich selbst, nur dem Widerspruche des Denkens, ausweichen, daß wir nur so denken, wie wir denken müssen, um denken zu können, daß wir aber um Mehreres nicht besorgt sind. Wirklich verhält es sich auch so. Im bloßen Erdenken regen wir uns nur um des Regens willen. Wir denken, bloß um zu denken, ohne Frage nach einem andern Inhalt, als nach dem, welcher in der sich selbst nicht widerstreitenden Bewegung der Denkkraft selbst schon liegt. Wir erhalten aber alsdann auch mehr nicht, als ein Denkbares, also mehr nicht, als einen Umriss, als eine Einfassung zu einem wirklichen Gemälde. Einen Inhalt für diese

Ein-



Einfassung erhalten wir nicht. Wir erhalten nicht ein Mal die Versicherung der Möglichkeit eines solchen Inhaltes. Es giebt aufser dem *Widerspruche des Denkens* auch noch einen *Widerspruch des Anschauens*. Und über diesen erhalten wir durch blosses Denken keine Auskunft. Wir können uns vielleicht einen viereckigten Zirkel *denken*. *Anschau*en aber können wir ihn nicht. Und solche viereckigte Zirkel werden in allen Fächern des menschlichen Wissens gar gewöhnlich gedacht, *wenn bloss gedacht wird*.

Der Verstand kann also eben so wenig *Etwas erdenken*, als *Etwas erschauen*. Er kann eben so wenig auch nur seine eigene Denkweise erdenken, als erschauen. Er muß sich auch diese seine eigene Natur erst anderswoher kund thun (notifiziren) lassen, ehe er auch nur über sie denken kann. Er kann sich wohl denkend regen, damit die Regungen des Denkens durch eine der andern Kräfte aufgefaßt und ihm vorgelegt werden. Aber bloss durch sein Denken in dieses Denken eindringen wollen, heisst nicht mehr, als über das Denken träumen wollen. Alles Denken, das sich von allen übrigen Funktionen unsers Geistes losreißt, und für sich allein operiren und durch sich allein erwerben will, ist ein inhaltloses Träumen. Alles Denken, welches von Nichts, als von sich, ausgehen will, gelangt auch zu Nichts, gelangt nicht ein Mal zu sich selbst. *Alles Denken, welches sich seinen Stoff erst erden-*



---

erdenken will, ist eigentlich gar kein Denken,  
ist nur ein mit Denken verbundenes Phantasiren.  
Denn wo das Denken jeden Stoff der Anschauung  
von sich stößt, da muß es sich wenigstens von der  
Einbildung noch einen geben lassen. Es könnte sich  
sonst auch nicht ein Mal zu einem bloßen Spielver-  
suche regen.

---



---

### XIII.

*Was kann er denn also eigentlich?*

---

**W**ir antworteten zwar auf die oben stehende Frage im Vorgehenden schon, und alle Welt weiß es gewissermassen von selbst, was darauf zu antworten ist. Aber fast alle Welt *glaubt* auch hierin das nicht, was sie *weiß*, wodurch dann ihr Wissen gerade so gut, als ein Nichtwissen, wird. Es ist daher nichts weniger, als überflüssig, diesen Punkt noch ein Mal besonders zu berühren.

*Der Verstand kann denken. Und er kann sonst Nichts, als denken.* Das ist es, was wir bisher schon darlegten, und was wir noch ein Mal berühren wollen, weil man es eben so leicht zu vergessen pflegt, wenn daran geglaubt werden soll, als man es zu wissen scheint, wenn davon nur geredet wird.

Der Verstand kann also das, was ihm zum Zer-  
setzen und Verbinden gegeben wird, zersetzen und  
verbinden. Aber etwas Anderes, als dieses, etwa  
sich zu seinem Zersetzen und Verbinden auch das zu  
Zeretzende und zu Verbindende selbst geben, das  
kann



kann er nicht. Er kann das, was in unserm Bewußtseyn unentwickelt und darum größtentheils ungekannt und ungesichert liegt, in demselben entwickeln und befestigen. Aber mehr, als dieses, etwa irgend was Reelles in das Bewußtseyn selbst überhaupt erst hineinbringen, das kann er nicht. Er kann Nichts *ursprünglich* in unser Wissen einführen. Er kann nur das anderweitig schon Eingeführte zur Einheit unsers Wissens verarbeiten, und dadurch zur Deutlichkeit und Sicherheit erheben, *also aus den bloß Empfundenen oder Gefühlten ein eigentlich Gewusstes machen.*

Was die wahrnehmenden Kräfte in unserm Bewußtseyn niederlegen, das legen sie mit der Fülle der Wesenheiten hin, welche sie auffassen. Der Reichtum der auf diese Weise in uns hinterlegten Stoffe kann uns, die wir nur theilweise und allmählig zu wägen im Stande sind, bloß unbestimmt und dunkel und eben deswegen auch unzuverlässig, wenn gleich lebhaft, berühren. Er ist also nicht gehörig in unserer lebendigen Gewalt. Wir können mit ihm nichts unternehmen, und uns auf ihn auch nicht verlassen. Wir sind vielmehr in seiner Gewalt. Er liegt ungeachtet seiner Lebhaftigkeit doch nur todt in uns, und drückt uns nur, und kann uns leicht wieder entzogen werden. Was ist der ganze Vorrath von Empfindungen, so wie diese bloß aus der Werkstätte unserer empfindenden Organe kommen? Ein uns oft bis zur Betäubung drückender und erstickender Haufe  
von



von Vorstellungen, zwar voll Lebhaftigkeit, aber ohne Ordnung, Zusammenhang und Dauer, und deswegen *für uns* mehr todt und tödtend, als lebendig und belebend. Was sind selbst die Regungen der Vernunft bloß als solche in ihrer ursprünglichen Flüchtigkeit und Abgebrochenheit genommen, wie sie sich uns durch das Gefühl allein offenbaren? Schnell vorüberfliegende, mit tiefem Dunkel wechselnde Blitze, die, unbegriffen und unbenutzt, wieder verlöschen, ohne irgend eine bleibende Spur zurückzulassen. Selbst die Vernunft also, die allbelebende, bleibt für uns im Ganzen ohne segnende Einflüsse, wenn sich uns ihre Regungen nur so durch das isolirte Gefühl kund thun. Selbst ihre Fülle ist für uns alsdann fruchtlos, ist mehr bloß erschütternd, als belebend, oft gar nur mehr drückend, als erhebend.

Damit das ganze reiche Leben, womit uns die wahrnehmenden Kräfte versehen, von uns nicht nur *überhaupt* — also dunkel, halb, ungewiß *empfunden* und *geföhlt*, sondern *bestimmt*, ganz und sicher *gekannt*, folglich für uns wirklich von *lebendigen* Folgen, von *bleibenden* lebendigen Folgen werde, muß es theilweise ergriffen und geordnet, und dadurch uns angeeignet, in *unser* Leben verwandelt werden. Dieses geschieht nun durch den Verstand. Der Verstand ergreift die ihm vorgelegten lebendigen Stoffe, zersetzt sie in ihre einzelnen Theile, ordnet diese mannichfaltigen Bestandstücke, die auf diese Weise ohne Zusammenhang unter sich, und daher ohne Fruchtbarkeit für uns sind, unter eine Regel, welche auf  
die



die Natur unsers Bewusstseyns berechnet ist, und verschafft ihnen dadurch jene Eigenthümlichkeit, derer sie bedürfen, um in die Substanz unsers geistigen Daseyns überzugehen. Er pflanzt sie theilweise auf die Einheit unsers Bewusstseyns als auf die Wurzel hin, aus welcher allein sie als bestimmte und bleibende Kenntnisse fortwachsen können. Aber mehr, als dieses, nämlich jenes auf diese Weise uns anzueignende Leben selbst verschaffen, das kann er nicht. Will er mehr, will er also dieses letzte thun, so thut er das Gegentheil von dem, was er will. Er will beleben, und er tödtet nur. Denn sein Thun, für sich allein betrachtet, ist im Grunde immer nur ein Tödten, denn es ist nur ein Zersetzen und Auflösen. Zwar wirkt diese Auflösung, — diese Tödtung im Ganzen genommen, also in der Verbindung mit allen übrigen geistigen Funktionen, auch hier, wie überall, nur zum Leben. Allein losgerissen von jener gemeinsamen Zusammenwirkung, also isolirt gefasst, wie es bey der Alleinherrschaft des Verstandes der Fall ist, bleibt es bey der berührten Auflösung, und es herrscht alsdann in seinen Produkten überall nur Tod. *Durch das Denken kristallisiren sich unsere Empfindungen und unsere Vernunftregungen.* Und für den ganzen Prozeß unsers geistigen Lebens ist diese Metamorphose auch sehr wohlthätig. Sie ist dafür unentbehrlich. Allein wenn sich dieser Prozeß mit ihr schliessen zu müssen glaubt, dann steht es um uns schlimm.

Man sieht, der Verstand hat bey der großen Angelegenheit unsers innern Leben nur jenes Mittelgeschäfft,



schäft, welches im Gebenlassen, Aussondern und Wiederhinübergeben besteht. Er kann unsern wichtigen innern Prozeß weder *anfangen*, noch *vollen-*  
*den*. Er kann bey ihm den übrigen Kräften nur in die Hände arbeiten. Er ist nur Handlanger unsers innern Daseyns. Oder, um seiner Ehre auch nicht ein Mal scheinbar zu nahe zu treten, er ist nur der Administrator, der Verwalter, der Rechnungsführer dieses innern Daseyns. Die wahrnehmenden Kräfte erwerben, und er muß darüber Buchhalten. Seine Bestimmung ist also eine ganz andere, als die der wahrnehmenden Kräfte. Sie ist aber darum nicht klein. Was in unserm Innern könnte denn auch klein heißen, wenn es anders seine Schuldigkeit thut? Sein Beytrag ist also für das Ganze ebenfalls wesentlich, und er selbst verdient unter den übrigen hohen Anlagen unsers Geistes auch als eine hohe Anlage geehrt zu werden, wenn er sich nicht durch eine angemessene Ueberschätzung — selbst um seine eigenthümliche Hoheit bringt.

Da er nun aber doch bloß eine Zwischenkraft ist, so kann er (allein — oder für sich genommen) von dem, worauf unser geistiges Leben ruht, und wohin es immer strebt, — von dem *Reellen* weder ausgehen, noch zu denselben hinführen. Das Gebiet der Existenzen ist schlechthin nicht sein Gebiet. *Er befindet sich weder ursprünglich auf demselben, noch kann er sich durch alle seine Anstrengungen jemals in dasselbe hineinarbeiten.* Er aus sich weiß von diesem Gebiete Nichts, und lernt davon aus sich  
 auch



auch nie Etwas. Er kann also darüber aus sich allein ebenfalls nie Etwas lehren. Er für sich kann uns nie irgend eine Existenz, nicht ein Mal seine eigene, weisen. Er kann ja überhaupt nicht — *weisen*, sondern nur *beweisen*. Er hat also in der Sache der Existenzen eigentlich gar kein Votum. *Existenzen lassen sich weder an- noch ab- beweisen*. Wenn er aber in dieser Sache doch durchaus mitvotiren soll, so kann sein Votum nur seine Unfähigkeit, hierin zu votiren, betreffen, wodurch alsdann das Ansehen der geeigneten Kräfte desto fester begründet wird, indem es durch keine von ihm ausgehende Zweifel mehr erschüttert werden kann.

Er kann daher in Ansehung der *Existenzen* überhaupt auch nicht mehr, als er in Ansehung der *Beschaffenheiten* (der innern Eigenheiten) der existirenden Wesen kann. Er kann jene so wenig, wie diese, *finden*. Er kann überall nur die schon gefundenen *denken*. Er aus sich weiß von jenen so wenig, als von diesen. Aber er macht, wenn er sich selbst nicht übersteigt, auch in diesem Falle, daß unser ursprüngliches undeutliches Empfinden oder Fühlen ein bestimmtes, deutliches und festes Wissen wird.

*Der Verstand kann daher Gegebenes denken. Aber er kann auch in jeder Rücksicht sonst Nichts, als dieses. Das ist der groſſe Punkt, welcher nie aus den Augen verlohren werden darf, wenn wir uns in unserm Innern selbst verstehen und selbst besitzen wollen.*



---

## XIV.

### *Kann die Vernunft auch nur denken?*

---

Es ist sehr sonderbar und zugleich sehr natürlich, daß wir unsere höchste und innerste geistige Kraft, die *Vernunft*, am Gewöhnlichsten und am Aergsten mißkennen. Es ist sonderbar, daß wir Alles eher, als uns selbst, und daß wir an uns selbst — auch wieder Alles eher, als unser eigentlichstes Selbst, errathen. Es regt sich aber auch für uns Alles früher und gewaltiger, als wir selbst. Und auch wir selbst regen uns in allen unsern innern Kräften eher und stärker, als in unserer innersten. Die Vernunft ist immer erst noch leise thätig, da es die Empfindung, der Verstand, und die Neigung schon lange stark sind. Und deswegen ist die berührte Sonderbarkeit unserer Entwicklung zugleich sehr natürlich. Eine so ungeübte und ruhige Kraft muß uns, besonders unter so vielen sehr geübten und thätigen, nothwendig lange fremd bleiben, und sie muß, wenn sie uns endlich auch bekannt zu werden anfängt, doch noch leicht und oft mißverstanden werden, ob sie gleich in uns selbst, in unserm innersten Selbst, lebt. Wie sollten wir sie früher und genauer kennen lernen,

vor-



vorzüglich bey dem anhaltenden Getümmel aller übrigen Kräfte um und in uns?

Daraus begreift es sich ferner auch leicht, warum man die Vernunft so gewöhnlich gerade mit dem Verstande verwechselt, indem man sie entweder ganz und gar nur zu diesem macht, oder wenigstens seine letzte vollendende Anstrengung seyn läßt. Sie kündigt sich uns zwar immer schon bey ihrem Erwachen als eine hohe, als unsere höchste Kraft an. Wir kennen aber in uns bestimmt keine höhere, als unsere Denkkraft. Wir glauben sie also hinreichend zu ehren, wenn wir sie dieser gleichsetzen, wenn wir sie gar zur Vollendung von dieser machen.

*Ist sie denn aber wirklich — nicht mehr, als bloße Denkkraft?*

Kommen wir zu den Produkten, welche die Vernunft sich als ihre eigenthümlichen zu retten sucht, jemals durch bloßes Denken? Kommen wir jemals durch bloßes Zersetzen und Verbinden, durch bloßes Reflektiren, zu den Idealen von Schönheit, Wahrheit, Heiligkeit? Wenn wir durch bloßes Denken dazu kommen können, so muß die Lebendigkeit unserer Ansicht dieser Ideale mit der Anstrengung unsers bloßen Denkens nothwendig in geradem Verhältnisse stehen. Unser Glauben an sie muß mit unserm bloßen Raisonnement über sie wachsen. Je höher hierin unsere Spekulation bloß in sich selbst



emporsteigt, desto mehr muß sie uns ihnen nähern. Allein wir finden gerade das entgegengesetzte Verhältniß. Wir finden die berührten Ansichten gerade dort lebendiger, wo sich das *bloffe* Denken nicht so übermüthig vordrängt. Wir finden jenen wunderbaren Glauben gerade desto schwächer, je mehr er sich durch *bloßes* Raisonnement zu stärken sucht. Wir finden uns von den genannten Idealen gerade um so viel weiter entfernt, als wir uns ihnen durch *bloffe* Speculation zu nähern glauben. Wie viele Belege dazu zeigen sich uns überall? Indefs sich z. B. der bloß Unverdorbene dem innigen Genuße einer schönen Natur, eines erhabenen Tempels, hingiebt, steht der Verkünstelte ungerührt da, und secirt sich die Gründe des Wohlgefallens heraus, welches Andere daran finden. Indefs der Naturmensch, von dem Gefühle seiner Pflicht ergriffen, muthig in die Gefahr springt, um seinen bedrohten Bruder zu retten, untersucht der Ueberfeinerte, welche Verbindlichkeit größer sey, die der Nächstenhülfe, oder der Selbsterhaltung, und läßt darüber den Bruder untergehen. Indefs der Sohn des gefunden Menschenverstandes, ergriffen von der Majestät der Schöpfung, in Anbethung vor dem großen Geist hinsinkt, der über ihr waltet, klettert der Schüler der Spekulation auf der Strickleiter seiner Schlüsse so lange empor, bis er zuletzt Nichts mehr über sich, und unter sich nur ein Kadaver einer Welt sieht. Man weiß überhaupt, welche ausgezeichnete Stärke die Schule in den Künsten der Denkkraft besitzt, und wie sehr doch gerade

sie



ſie zuletzt faſt immer jene groſſen Gegenſtände verliert, und höchſtens *nur ihre Namen* noch zurückbehält. So wenig ſtehen dieſe hohen Ausſichten mit dem *bloſſen* Denken in einem freundlichen Verhältniſſe. So wenig können alſo jene nur Produkte von dieſem ſeyn.

Wenn ferner das Denken das einzige und eigenthümlichſte Geſchäft der Vernunft iſt, wie iſt es möglich, daß ſich daſſelbe zu den entgegengeſetztſten Zwecken mit gleicher Bereitwilligkeit gebrauchen läßt? Wie iſt es möglich, daß es dieſelben Produkte, die es, wie man meynt, hervorbringt, durch dieſelben Operationen nach denſelben Geſetzen — alſo ganz auf dieſelbe Weiſe auch wieder zerſtört? *Biethet die Denkkraft nicht dem Verräther des Schönen ſo gut, wie dem Freunde deſſelben, dem Ungläubigen ſo gut, wie dem Gläubigen, dem Verbrecher ſo gut, wie dem Tugendhaften ihre Dienſte an?* Und unternimmt ſie (man vergeſſe nicht, wovon die Rede iſt, — ſie — die *Denkkraft*) in dem Dienſte des Einen andere Akte, als in dem Dienſte des Andern? Macht ſie dem Einen etwa nur Begriffe und Urtheile, und bloß dem Andern Schlüſſe? Oder macht ſie Allen Alles? Und befolgt ſie (man vergeſſe wieder nicht, — ſie — die *Denkkraft*) in dem Dienſte des Einen andere Regeln, als in dem Dienſte des Andern? Braucht ſie etwa für den Einen nur zwey Begriffe zu ihren Syllogismen, und drey bloß für den andern? Oder braucht ſie für Jeden gleich viel? Sie



mag sich allerdings manches Mal zu Gunsten des Lasters bestechen lassen, eine unlogische Schlussfolge zu ziehen. Sie schliesst auch in dem Tugendhaften zu Zeiten unlogisch, ohne dass aber dieser darum an seiner Tugend verlöhre. *Sind es denn die Regeln der Logik, gegen welche der Verbrecher als solcher verstösst, und wofür der Edle als solcher Achtung hat?* War z. B. Sokrates nur ein gewandterer Logiker, als die Sophisten, gegen die er kämpfte? Und doch soll die Vernunft nichts weiter, als denken können? — Ist denn auch die Vernunft nur eine dienende Kraft? Ist auch sie ohne Selbstständigkeit? Und kann auch sie in uns gegen sich selbst dienen? — Noch mehr! Kann *nur sie* gegen sich selbst dienen? Der Verstand kann das nicht. Er kann gegen Alles ausser ihm, aber nicht gegen sich selbst arbeiten. An allem Aeufsern liegt ihm, wenn er ein Mal in sich selbst verliebt ist, Nichts. Es liegt ihm nur daran, dass er sich nicht widerspricht. Stösst er daher auf diesen Widerspruch, so hört er zu arbeiten auf; denn er will und kann nicht Unverstand werden. *Nur die Vernunft kann ihre eigenen Geschöpfe zerstören, und sich hernach als Unvernunft doch noch für Vernunft, wohl gar für vollendete Vernunft halten ??!!*

Wenn also die Vernunft sonst Nichts, als denken kann, wie will man sich gegen alle jene Widersprüche retten, welchen man, wie man sieht, auf diese Weise entgegenrennt? Die Vernunft soll nur denken



ken können, und doch passen auf so viele Denkprodukte weder die Prädikate von Vernunft, noch von Unvernunft. Wer kann mit Bedeutung von einer vernünftigen oder unvernünftigen Mathematik, wer von einer vernünftigen oder unvernünftigen Hydraulik u. s. f. sprechen? Und doch tritt in ihnen das Denkgeschäft sehr nachdrücklich auf. Es erscheint darin auf einer Höhe, daß sich nur wenige Geübtere dazu erschwingen können. *Aber von einer vernünftigen Moral, von einer vernünftigen Religionslehre u. d. gl. zu sprechen*, ohne daß diese so spekulativ zu seyn brauchen, daß sich nicht jeder nur wenig Geübte dazu erheben kann, dieses hat einen sehr richtigen Sinn. —

Die Vernunft soll nur denken können, und doch kann man selbst dem angestrengtesten und regelmässigsten Denken so oft den Vorwurf von Unvernunft machen. Man kennt z. B. die Zeiten der Scholastik. Man weiß, mit welcher Gewandheit sich die Scholastiker unter Begriffen, Distinktionen und Schlüssen aller Art herumschwangen. Sie waren wahre logische Seiltänzer. Ihre Zeiten waren die goldenen Zeiten des *bloßen* Denkens. Waren sie auch die goldenen Zeiten der *Vernunft*? Erschien die Vernunft nie, weder zuvor, noch nachher, so glorreich, als damals, wo sie immer nur in forma, immer nur auf den Stelzen der Syllogismen, der Epicheremen, der Sorites, immer nur kategorematisch, synkategorematisch, u. s. w. einherschritt? Kann man  
die-



dieses bejahen? Kann man sich zu glauben überreden, daß es die Vernunft war, welche z. B. fragen konnte, ob der Sohn Gottes, anstatt ein Mensch zu werden, nicht auch ein Kürbiss hätte werden können? Und kann man sich zu glauben überreden, daß es die Vernunft war, welche auf solche Fragen Antworten suchen konnte? Kann man sich zu glauben überreden, — doch, *Eine* solche Frage zeugt ja schon hinlänglich gegen den Charakter der Vernünftigkeit eines Zeitalters, welches in Untersuchungen dieser Art seine höchste Weisheit fand. — Will man sich nun aber gegen die daraus hervorspringenden Konsequenzen vielleicht dadurch verwahren, daß man es allerdings für unvernünftig erklärt, nach der Weise der Skolastiker denken, d. i. durch Denken Etwas ausmachen zu wollen, ohne demselben irgend einen reellen Inhalt unterzulegen? Darüber sind wir alsdann vollkommen einverstanden. Die gefürchteten Konsequenzen bleiben aber darum nicht aus. Das Unvernünftige jener Zeiten bestand allerdings darin, daß man denken wollte, ohne etwas *Reelles* zum Denken zu nehmen. Allein wenn nun dieses Denken gleich *unvernünftig* war, so war es deswegen nicht auch *unverständlich*; denn wenn es gleich keinen reellen Stoffe zu seinem Gegenstande hatte, so hatte es doch noch einen phantastischen, also immer noch irgend einen Stoff, und dem Verstande ist es überhaupt nur um einen *Stoff* zu thun. Ueber den *Werth* des Stoffes ist er — für sich — ganz gleichgiltig. Er will denken, und sonst Nichts. Dieses aber kann er  
bey



bey jedem, bey dem wahren, wie bey dem eingebildeten, wenn er sich nur bey dem einen, wie bey dem andern nicht selbst widerspricht. Unverständlich wird er erst nur durch diesen Widerspruch, nicht durch den Unwerth des Stoffes. — *Aber eben darum ist das Unvernünftige auch etwas Anderes, als das Unverständige, folglich die Vernunft — nicht bloßer Verstand, nicht bloße Denkkraft.*

Man fühlte diesen Unterschied des Verstandes und der Vernunft schon früh, und trennte desswegen, wenn man genauer zu Werke gehen wollte, die beyderseitigen Gebiete fast schon von jeher. Allein welche Trennung kam meistens zu Stande? Man theilte unser ganzes geistiges Daseyn in die Felder des Erkennens, Fühlens und Begehrens, nahm von diesen das erste insbesondere vor, theilte dieses wieder in drey Bezirke, in den der Begriffe, der Urtheile und der Schlüsse, und wies nun dem Verstande die ersten zwey dieser Bezirke, und der Vernunft den dritten, aber auch diesen nicht ein Mal ganz an, denn auch davon ward noch der Abschnitt von den unmittelbaren Schlüssen dem Verstande vorbehalten, und nur der — von den mittelbaren — der Vernunft eingeräumt. Und damit glaubte man dann Alles gethan zu haben, was zu thun sey. War denn nun aber die Vernunft von dem Verstande spezifisch geschieden? Ist denn das Schliessen eine spezifisch andere Operation als das Urtheilen und Begreifen? Ist es nicht, wie wir hörten, bloß



bloß eine andere Modifikation derselben Operation? Worin besteht denn die Wesenheit des Denkens, *in dem zu Zeretzenden und zu Verbindenden*, oder *in dem Zeretzen und Verbinden*, — *in dem zu Denkenden oder in dem Denken*? Hatte man also mehr als einen Gradunterschied festgesetzt? Wollte man aber vielleicht auch nicht mehr? Allein dann befand man sich immer noch in der zuvor berührten Klemme, der man doch ausweichen wollte. — Indefs! Man glaubte dadurch wenigstens dieses erreicht zu haben, daß die Vernunft nun als die höchste Kraft erscheinen mußte. Doch, welche Ehre erwies man ihr auch dadurch, daß man ihr zwar das *kühnste*, aber eben darum auch das *gefährlichste*, Geschäft des Verstandes übertrug? Das Schließen ist allerdings seine höchste Anstrengung. Sie ist aber auch seine ungewisseste. Keine seiner übrigen Operationen mißlingt ihm so leicht, als diese. Er führt uns daher auch durch keine so oft irre, als durch sie. Welche Ehre also für die Vernunft, daß man ihr das Vermögen zugestehet, uns zwar am Weitesten *herum* - aber auch am Leichtesten *irre* - zu führen! Und diese Ehre wurde dadurch gewöhnlich noch zweydeutiger, daß man dieses Vermögen, zu schließen, darum in der Vernunft ungemein erweiterte, weil es das einzige war, das man ihr zugestand. Sie konnte und durfte ja sonst Nichts, als schließen. Sie mußte es also desto zahlreicher und kecker thun. Ihr Schließen ward bald nur ein Seiltanzen, wenn das Urtheilen und Begreifen des Verstandes ein bloßes Gehen war. Und das sollte



sollte nun für sie eine so große Ehre seyn? Sie wurde also eigentlich nur zu einem *verwegenen Verstand* gemacht, und darauf sollte sie sich Etwas zu Gutem thun dürfen?

Wie? *die Vernunft soll gaukeln können, und sonst Nichts, als gaukeln?* Oder meinetwegen mitunter auch tanzen, aber dann doch wieder *Nichts, als tanzen und springen?* Das Gehen soll nur dem Verstande vorbehalten seyn? Freylich! Das Schliessen ist nicht etwas so Entbehrliches, als das Gaukeln und Tanzen, wenigstens im Ganzen nicht. Allein hie und da denn doch. Als, z. B. wenn man es macht, wie jener Sophist Griechenlands, welcher seinen Gegner fragte, ob er denjenigen einen Kahlkopf nenne, welcher ein einziges Haar auf seinem Kopfe habe, — worauf er dann fortfuhr: „Nun setze diesem Haare noch ein zweytes bey! Er ist auch jetzt noch ein Kahlkopf. Thust du ein drittes hinzu, so ist es derselbe Fall. Und so kannst du bey keinem neuen Haare dein Prädikat zurücknehmen. Er bleibt also auch noch ein Kahlkopf, wenn er gleich den Kopf voll Haare besitzt.“ — Und dergleichen Dinge soll die *Vernunft*, und nur die *Vernunft* hervorbringen können? „Solche eben nicht“ sagt man, „aber gefcheutere.“ — Wer bringt denn aber nun diese thörichten hervor? Sie sind doch auch Schlüsse. Und dann — man gesteht also selbst ein, dafs es auch unvernünftige Schlüsse giebt. Was heist aber das: „*unvernünftige Vernunftschlüsse?*“ Was heist eine *unvernünftige Vernunft*?

Man



Man gieng deswegen endlich in der Angabe der Natur der Vernunft wieder einen Schritt weiter. Eigentlich that man aber nur noch einen halben Schritt. Man hob im Gefühle der Nothwendigkeit, weiter gehen zu sollen, nur den Fuß auf, und setzte ihn dann doch wieder auf dem alten Gebiete, aber endlich an der Gränze desselben, nieder. Die Vernunft ward nun zwar nicht mehr (wenigstens nicht mehr ausdrücklich) bloße Denkkraft, sondern *die Kraft einer in gewisser Rücksicht höhern, und das Denken nur immer weiter lockenden Einheit*. Denken im ganzen Umfange des Wortes, also auch schliessen, sollte nun nur der Verstand. Die Vernunft aber sollte dem Verstand bey diesem feinen Denken immerwährend spornen, um ihn, der sonst leicht bey einer *partikulären* Einheit seines Denkens stehen bleiben könnte, bis zur *universellen* voranzutreiben. Durch sie sollte der Verstand, der sich sonst begnügen möchte, die gegebenen Anschauungen in *mehreren gleich hohen Begriffen* zu verbinden, bewegt werden, alle Anschauungen und Begriffe in einem *einzigsten höchsten Begriff* zu sammeln. Allein bedarf denn der Verstand eines solchen Sporns? Trägt er denn den Trieb, immer mehr zu abstrahiren, und dadurch in dem Reiche der Begriffe immer weiter voranzukommen, nicht schon in sich selbst? Ruht er denn, auch nur sich selbst allein überlassen, eher, als bis er bey jenem *Einen* Begriff gelangt ist, welcher alle übrigen hinter und unter sich hat? *Er ruht oft nicht ein Mal bey diesem. Er strebt sogar noch über diesen hinaus.* Wozu  
nun



nun noch ein eigener Sporn — für ihn, der schon von selbst weiter zu laufen pflegt, als er soll? Wenn er aber auch eines solchen fremden Antriebs bedürfte, und die Vernunft dieser Antrieb wäre, was wäre sie denn auch alsdann? Wäre sie denn nun mehr als ein bloßes logisches Vermögen? Sie hätte ja noch immer keinen höhern Zweck, als einen logischen. Ihr ganzes Interesse haftete noch immer bloß am Denken. Das Denken sollte durch sie regulirt werden, aber nur *logisch* regulirt, nur in einem höchsten Begriffe geschlossen werden, ohne irgend eine andere, außer den Begriffen liegende, Rücksicht. *Sie wäre daher nicht ein Mal ein ganzes logisches Vermögen, sondern nur ein Theil, eigentlich nur ein Anhängsel davon.* Sie selbst könnte ja nicht ein Mal mehr denken, sondern das Denken nur stoßen und treiben. Sie wäre also nicht ein Mal ein eigenes logisches Hausgeräthe, sondern eigentlich nur eine Verzierung an einem derselben, in mancher Rücksicht und für viele wohl gar nur eine *luxuriöse* Verzierung. *Denn — ist denn jene systematische Einheit unsers Wissens, welche allein ihr Zweck wäre, ein Bedürfniss Aller?*

Wahrlich! wieder eine schöne Bestimmung für die Vernunft! Sie sollte zu nichts Anderem da seyn, als dem Verstande mit einer logischen Lockspeise ewig vorzulaufen, damit er mit aller ihm möglichen logischen Anstrengung ihr ewig nachlaufe!!

Die Widersinnigkeit dieser Charakterisirung der Vernunft äußerte sich bald sehr nachdrücklich. Die Vernunft



---

musste nämlich nun, da sie doch nur ein logisches Ding war, bald wieder auch denken. Da sie aber doch, als ein unvollständiges logisches Wesen, eigentlich nun nicht denken konnte, so dachte sie sehr natürlich nur Widersprüche. Sie gebahr nur Antinomien. Sie konnte also jetzt gar nichts Gescheites, sie konnte jetzt gar nichts Anderes, als Thorheiten denken. Sie konnte zwar Entgegensetzungen denken, von welchen wenigstens, wie man meynen sollte, die Eine Etwas bedeuten müßte. Aber, nein! Jede derselben war immer Nichts, als Thorheit. Jede löste die andere auf. War die Vernunft daher zuvor nur manches Mal unvernünftig, so war sie es jetzt immer, und ihr ganzes Wesen, in so weit es nun Etwas selbst leisten, und nicht bloß leisten lassen konnte, bestand jetzt bloß darin, unvernünftig zu seyn.

---



## XV.

### *Was kann die Vernunft?*

Das Denken ist die Sache bloß des Verstandes. Die Vernunft muß etwas ganz Anderes können. Wir berührten im Vorgehenden dasjenige schon, was sie kann. Folgen wir dieser Richtung!

Die Vernunft kündigt sich uns, wie wir fanden, als eine wahrnehmende Kraft an, Sie besitzt alle Charaktere einer solchen. Sie regt uns ursprünglich zu einem neuen Daseyn auf. Sie spricht unbedingt. Sie wirkt oft als eine Art höhern Instinkts, ohne und selbst wider unsere Willkühr. Sie ist also in soferne mit der Empfindung parallel. Wir werden durch sie, wie durch diese, Etwas *ursprünglich* inne. Wir *vernehmen* durch sie, daher ihre Benennung; denn aus dem Worte „*Vernehmen*“ bildete der Genius unserer Sprache das Wort „*Vernunft*.“

Wir wollen hier noch nicht entscheiden, ob das, was die Vernunft vernimmt, überhaupt Gehalt habe, oder ob es denjenigen Gehalt habe, den sie ihm beylegt. Wir wollen also indeß sogar annehmen,  
daß



daß es ihn nicht habe , daß es vielmehr aus Nichts weiter , als aus bloßen innern Regungen in uns ohne einen entsprechenden Inhalt außer uns bestehe. Soviel ist dessen ungeachtet hier doch schon entschieden, daß es Etwas bloß auf diesem Wege Vernommenes und Vernehmbares sey , und daß deswegen die Vernunft recht eigentlich nur *vernehmen* könne. Wenn es auch nur ihre eigenen Bewegungen seyn sollten, was sie vernimmt, so ist dann doch ihr eigenthümliches Thun *nur das Vernehmen*. Und sie unterscheidet sich immer noch wesentlich, und in dieser Rücksicht fast auf dieselbe Art von dem Verstande , wie die Empfindung. Der Verstand wird nie ursprünglich inne (nicht ein Mal sich selbst). Aber die Empfindung wird es , und — die Vernunft. Von dem Verstande kann man auch nicht ein Mal gleichnißweise sagen, daß er empfinde. Aber von der Vernunft läßt sich wenigstens figürlich behaupten, daß sie ein Höheres empfinde, — wie von der Empfindung, daß sie das Gemeine oder Physische vernehme.

So findet es wenigstens schon der gesunde Verstand , und der geübtere, wenn er über sich selbst ein Mal orientirt ist, findet es wieder so. Aber freylich auf den mannichfaltigen Zwischenstufen seiner Entwicklung findet es derselbe anders. Ein Mal erklärt er die Produkte der Vernunft für *seine eigenen*, ein anders Mal für *bloße Produkte der Phantasie*. Man untersuche aber nur näher!



Können unsere Ideen von Schönheit, Wahrheit, Sittlichkeit und Heiligkeit durch unser blosses Denken entstanden seyn?

Wir antworten darauf im Vorgehenden schon mit einigen *äussern* Gründen. Nun noch einige innere! Warum unterscheiden sich denn diese Ideen, wenn sie auch bloße Produkte des Denkens sind, so wesentlich von allen übrigen Produkten desselben? Die entschiedenen Produkte des Denkens sind — die *Begriffe*, z. B. der Begriff „*Mensch*“, „*Baum*“, „*Ursache*“. Welcher mächtige Unterschied findet sich aber zwischen diesen *Begriffen* und zwischen jenen *Ideen*! Wir wollen nur einige ihrer Divergenz - Linien berühren. — Der Inhalt des Begriffes findet sich immer ganz in jedem einzelnen Wesen seines Bezirkes. Jeder einzelne Baum enthält alle Merkmahe des Baumes überhaupt. Findet sich der Inhalt einer Idee auch so ganz in irgend einem einzelnen zu ihrem Bezirke gehörigen Gegenstande? Wo ist der einzelne schöne Gegenstand, der die Idee der Schönheit, wo der einzelne Tugendhafte, der die Idee der Sittlichkeit erschöpft? Der Inhalt der Begriffe ist immer kleiner, als der Inhalt jedes Gegenstandes seines Kreises, der Inhalt der Ideen aber immer grösser. Diese beyderseitigen Gehalte sind in ihren Naturen so verschieden, dass dasselbe Bestreben der Steigerung in beyden — gerade die entgegengesetztesten Wirkungen hervorbringt. Der Inhalt der Begriffe schmilzt immer mehr zusammen, je weiter ich steigere. Es bleibt mir in ihm zuletzt nur das einzige:

Merk-



Merkmal von „*Etwas*“, welches sich in jedem Gegenstande vorfindet. Der Inhalt der Ideen nimmt aber in demselben Falle immer nur noch mehr zu. Je vollkommener ich mir die Schönheit, die Sittlichkeit auszeichne, desto weniger wird sie von irgend einem einzelnen Gegenstande erreicht. — Der Begriff ist nur durch die Gegenstände seines Umfangs möglich. Ich erhalte den Begriff „Baum“ nur dadurch, daß ich von den einzelnen Bäumen das, was sie zu Eichbäumen, Lorbeerbäumen, und insbesondere zu diesen bestimmten Eichen und Lorbeern macht, fallen lasse, und nur das Gemeinschaftliche zurückbehalte. Ich kann hier nur von dem Einzelnen zu dem Allgemeinen, nur von Unten hinauf kommen. Bey den Ideen hat das gerade Gegentheil Statt. Hier werden die einzelnen Gegenstände erst durch die Idee möglich. Ich sehe erst dann schöne Gegenstände, sittliche Menschen, wenn in mir die Idee der Schönheit, der Sittlichkeit erwacht ist. Warum rührt den Rohen, den Verhärteten, den Raïonneur auch bey gefünderen Sinnen und bey geübterer Denkkraft derselbe Gegenstand nicht, der den Gebildeten rührt? — Die Idee erwacht zwar nur an ihren Gegenständen. Aber daß sie an ihnen nur *erwacht*, und nicht durch sie erst *wird* (wie der Begriff) das zeigt sie immer deutlich genug dadurch, daß sie sich stets gleich über sie erhebt, und an sie größere Forderungen macht, als sie zu befriedigen im Stande sind (was dem Begriff nie einfällt). Hier kommt man also immer nur von Oben herab.

Und



Und doch sollen die Ideen, wie die Begriffe, nur Kinder des Verstandes, der Denkkraft seyn? Können Kinder zu einer andern Gattung, als ihre Eltern, gehören? Können von Pflanzen Menschen, von Menschen Engel gezeugt werden? Können Steine und Geister auch nur Halbbrüder seyn?

Man lasse doch das Denken bloß zum Versuche irgend eine Idee zu produziren streben! Es sey die Idee der Sittlichkeit! — Man weiß, wie sich die Denkkraft ihre Regeln macht. Sie abstrahirt dieselben aus den gegebenen Ereignissen nach der Majorität der vorkommenden Fälle. Auf diese Weise gelangt sie z. B. zu dem Gesetze der Schwere. — Nun! Hier liegt die Weltgeschichte geöffnet vor ihr. Hier liegen also Data genug. Sie arbeite nun daraus die Regel der Sittlichkeit hervor! Sie abstrahiren also ihrer Gewohnheit gemäß nach der Majorität der hierher gehörigen Fälle! Welche Moral wird sie zu Stande bringen? Die Majorität der Fälle deutet überhaupt auf Eigennutz, und zu seinem Behufe nach der Maßgabe der Umstände auf Betrug, auf Lüge, auf Brand, auf Mord. Die Regeln der Sittlichkeit, welche der Verstand abzuleiten im Stande ist, werden also heißen: *Suche vor Allem und auf alle dir mögliche Weise deinen Nutzen!* — *Dazu nun lüge und betrüge, wenn dir kein anders Mittel, oder wenigstens kein so bequemes, zur Erreichung desselben übrig bleibt!* — *Dazu überwinde dich, wenn die Umstände sehr dringend sind, sogar zu mordabrennen, zu morden — selbst Bruder und Vater!*



— Das ist die Moral, die der Verstand aus seinem vorliegenden Stoffe herausklauben wird. Oder soll er sie, damit sie besser ausfalle, aus sich nehmen? Kann er denn aber aus sich allein überhaupt Etwas nehmen? Kann er denn aus sich allein mehr nehmen, als bloß die Formen für Etwas, — bloß seine Denkformen für ein zu Denkendes? Soll er nun die Regeln des Rechts auch nur als solche an sich leere Gedankenumrisse für einen irgendwoher in Sie eintretenden Stoff nehmen? Sind denn aber diese Regeln nicht etwas Höheres, als bloß solche für sich bedeutungslose Formen, die einen Sinn erst anderswoher erhalten müssen? Dringen sie sich nicht vielmehr als das auf, was erst eine eigentliche Bedeutung, was erst die höchste Bedeutung zu geben im Stande ist, so daß allem Uebrigen durch sie erst ein eigentlicher höherer Sinn entsteht? Wenn sie auch wirklich nur solche Denkformen wären, wenn der Verstand, um auf dem Felde der Sittlichkeit zu denken, eigener Formen bedürfte, wie er derer auf seinen übrigen Feldern bedarf, würden sie auch alsdann so beschaffen seyn müssen, wie sie es wirklich sind? Würde er z. B. die Erscheinungen der Lügenhaftigkeit, der Betrügerey, nicht denken können, wenn ihm nicht die Denkform der Wahrhaftigkeit, der Redlichkeit, beywohnte? — So viele, sich selbst offenbar widersprechende, Gewalt thun wir uns in der Erklärung unsers Innern an. *Wir glauben, uns selbst nicht eher begreifen zu können, als bis wir uns zu widersinnigen Wesen auseinander gezerrt haben.*

Wenn



Wenn sich der Verstand außer Stande sieht, die Ideen als *seine* Produkte zu retten, so sucht er sie wenigstens noch als Produkte der *Phantasie* darzustellen, bloß, um nicht eingestehen zu müssen, daß sie einer eigenthümlichen höhern Kraft, daß sie der Vernunft angehören. Es ist bekannt, wie allgemein, besonders jetzt in den Kreisen einer gewissen, an der Oberfläche hinspielenden (durch das französische Philosophiren begünstigten) Denkweise, die berührten Eingebungen der Vernunft für *Schwärmereyen* gehalten werden. Wenn man ja hier und da wenigstens dem *Schönen* noch einigen Werth zugesteht, so erklärt man wenigstens das *Moralische* und vorzüglich das *Religiöse* für ein bloßes täuschendes Spiel der Einbildung, welche durch unbegreifliche Ereignisse dazu angeregt ist, und an welche wir durch Erziehung gewöhnt sind. Und allerdings hat die Einbildung auf dem ästhetischen, und besonders auf dem moralischen und religiösen Gebiete einen ungeheuern Spielraum, welchen sie auch von Jeher ungeheuer benutzte. Allein dieser Spielraum ward ihr ursprünglich doch nicht durch sie selbst, wie ihr keiner ursprünglich durch sie selbst wird. Er ward ihr, wie jeder Andere, erst anderswoher, und sie erweiterte sich ihn bloß nach ihrer Weise, wie es ihre Launen verlangten. Die Phantasie würde eben so wenig mit einem Aesthetischen, Moralischen und Religiösen, als mit einem Physischen, spielen können, wenn ihr nicht jenes, wie dieses, erst auf andern Wegen zukäme. Sich selbst erst machen kann sie das Eine so wenig, als das



Andere, jenes noch weniger, als dieses. Sie ist von jenem so wenig Erzeugerin und Erhalterin, daß sie dafür vielmehr nur Zerstörerin wird, sobald sie zu seinem Behufe mehr als Symbole liefern will. Das Physische bleibt unter ihren Händen in jedem Falle immer noch ein Physisches, obgleich ein anders Gestaltetes, und oft sogar nur ein Verzeertes. Das Aesthetische, Moralische und Religiöse aber hört, wenn das *innere* Wesen desselben von ihr berührt wird, ganz auf, das zu seyn, was es ist.

Ist es möglich den ungeheuern Unterschied zwischen *bloßen Phantasmen* und jenen *großen Ideen* nicht zu sehen? Ist es möglich, nicht zu sehen, die gränzenlose Zusammensetzung, die ununterbrochene Veränderlichkeit in jenen, und die große Einheit, die ewige Selbstgleichheit in diesen? Ist es möglich, nicht zu sehen die gänzliche, selbst den Widerspruch nicht scheuende, Regellofigkeit, die so leicht gewöhnliche, und gerade mit ihrer Erhöhung zunehmende Widersinnigkeit in jenen, und die strenge unabänderliche Gesetzmäßigkeit, und die hohe, mit ihrer Erhöhung immer noch mehr hervortretende Bedeutung in diesen?

Was vermag denn die bloße Phantasie ohne Vernunft? Man untersuche doch genau! Sie soll sich in ihrer vollen Ungebundenheit äußern! Was ist sie auch durch ihre höchste Anstrengung im Stande Anderes zu liefern, als Kombinationen dessen, was ihr  
die



die Sinne übergaben? Die Kombinationen sind oft wunderlich, außerordentlich, ungeheuer. Mehr aber, als Kombinationen, sind sie doch nicht. Die Phantasie ergreift die Elemente der physischen Welt, die ihr durch das Auge, durch das Ohr zu Theil werden, und wirft sie in ein neues Chaos zusammen, um daraus eine neue Welt, um daraus viele neue Welten, eine meistens bizarrer, als die andere, hervorzurütteln. Und da giebt es alsdann allerdings die sonderbarsten Gestalten. Da giebt es z. B. wie Mahomet sie sah, Himmel von gediegenem Silber, wozu Thore führen, so groß, als die Erde. Und in diesen Himmeln giebt es Engel, so groß, daß die Ausdehnung zwischen den beyden Augen eines solchen Engels wenigstens 70000 Tagreisen beträgt, und dann noch andere Wesen, wovon ein jedes 70000 Köpfe, und jeder Kopf 70000 Gesichter, und jedes Gesicht 70000 Mäuler, und jedes Maul 70000 Zungen hat, welche unaufhörlich 70000 verschiedene Sprachen reden und darin Loblieder Gottes singen. — — — Allein tragen denn nun nicht alle diese Dinge noch sehr deutlich die Spuren ihrer Abkunft an sich?

Freylich! die Phantasie tritt nicht immer so ganz unverhohlen mit ihren Fabrikaten hervor. Sie sucht das ursprüngliche Gepräge derselben oft mehr zu verwischen. Sie phantasirt nicht immer so groß aus sich allein, sondern etwas versteckter aus der Hand des Verstandes. Manche philosophische Schule liefert uns Belege dazu. Da spinnt z. B. der Verstand irgend  
einen



chaotischen Begriff, welcher insgeheim mit der ganzen Welt schwanger ist, fein und zart in die allgemeine Leere hinein, und nun haspelt die Phantasie anfangs ganz leise und langsam, aber endlich auch laut und schnell genug die ganze versteckte Welt heraus, die dann wieder keine andere, als diejenige ist, die wir alle Tage vor uns sehen, und auch zuvor schon sahen. Und selbst bey dem ersten Hinkleben des Urbegriffs muß die Phantasie dem Verstande immer schon mit irgend einem von den Sinnen erborgten und von ihr nur noch ein Mal aufgekochten Leim zu Hülfe kommen. Denn dieser Urbegriff hält so lange nicht fest, bis er von ihr nicht z. B. als Chaos, oder als Nacht, oder als Lichtsubstanz, oder wenigstens als zwar ungespaltene, aber doch auch spaltbare, Einheit ausgemacht und befristet ist. Von den Ein- und Auswickelungen, Strahlungen, Strahlenbrechungen u. d. gl. womit auch schon das erste leiseste Abhaspeln immer beginnt, gar nicht ein Mal zu reden.

Es sind vorzüglich zwey Merkmale, wodurch die von der Vernunft verlassene Phantasie die Abhängigkeit ihrer Produktionen von der Sinnlichkeit immer nothwendig verräth. Sie kann sich nämlich von den Bedingungen des *Raumes* und der *Zeit* nie ganz losmachen. Will sie das, so vernichtet sie ihre eigenen Werke. Die Augen des Engels Mahomet sind zwar in ungeheure Räume auseinander gelegt. Sie befinden sich aber doch noch in Raumverhältnissen.

Auch



Auch kam Mahomet zwar unglaublich schnell durch alle seine Himmel. \*) Allein er hatte dann doch noch wenigstens einen halben Augenblick Zeit zu dieser Fahrt nöthig gehabt. — Und verfolgen wir die Phantasie in ihre verstecktern Operationen hinein, so finden wir ja auch im Chaos, in der Nacht, in der Lichtsubstanz, und selbst in der zuvor angeführten Einheit immer noch Raum- und Zeitverhältnisse. Kann das Chaos ohne äußer- neben- und untereinander befindliche Elemente, die sich *so lange* gestaltlos durchkreutzen, bis irgend eine Macht sie endlich ein Mal in bestimmte Gestalten überzugehen bestimmt, vorgestellt werden? Eben so wenig ist es möglich, sich die Nacht, oder jenes Urlicht ohne solche räumliche und zeitliche Beziehungen vorzustellen. Und selbst die sonderbare Einheit, die wunderbarlich genug in ihrem allereinfachsten Bauche die allermannichfaltigste Mannichfaltigkeit verbirgt, diese sonderbare Einheit, derer unendliche Schwangerschaft von keiner Seele *eh*er wahrgenommen werden kann, als *bis* sie durch die Brille der Reflexion belorgnirt wird, — diese sonderbare

---

\*) Von welchen doch mancher von den andern so weit entfernt war, daß ein bloß menschlich Reisender fünfhundert Jahre zur Zurücklegung des Weges zwischen zweyen dieser Himmel gebraucht hätte, indess er, der Prophet, so schnell wieder in sein Zimmer zurückkam, daß er den Krug auf seinem Tische, den er bey seiner Auffahrt angestoßen hatte, noch vor dem gänzlichen Falle zurückhalten konnte.



derbare Einheit, welche *dann endlich doch* in eine Vielheit zerspringt, die nach *allen Richtungen* freylich nur Rauch und bald wieder verlöschende Funken treibt, ist selbst diese Einheit von allen Raum- und Zeitbeziehungen frey? Sie sagt sich freylich ausdrücklich davon los. Sie versichert ausdrücklich, daß sie mit ihnen Nichts zu thun haben wolle, und auch nicht könne, weil dieselben ja nicht ein Mal früher werden können, als sie es ihnen erlaubt. Man weiß aber schon, was solche Losfagungen und Versicherungen zu bedeuten haben. Alle die hohen und gewaltigen Betheuerungen über seine eigene Unschuld taugen nichts. Die wirkliche Unschuld schwört nicht, am allerwenigsten so keck.

Die Phantasie mag also kratzen und wischen, wie sie will, sie vertilgt an ihren Produkten die Merkmale von Raum und Zeit doch nie ganz. Sie müßte denn ihre Produkte selbst vertilgen wollen. Man sieht ja wohl, wie gern sie jene Merkmale vertilgte. Sie dehnt sie deswegen so ungeheuer auseinander, oder preßt sie eben so unnatürlich zusammen. Allein sie verschwinden ihr deßwegen nicht, so lange sie nicht ihre Werke selbst zerstören lassen will. Man leihe ihr zur Probe die Kraft, ihrem Streben zur Auslöschung der besagten Spuren ganz folgen zu können, was geschieht? Sie soll z. B. dem angeführten Engel die Augen nicht nur in jene ungeheuren Räume auseinander zerren, sondern ganz aus allen Räumen vertreiben können; so hat sie nun auch die Augen ihres Engels



Engels selbst nicht mehr. Und verfährt sie mit seinen übrigen Bestandtheilen eben so, so kommt sie endlich um ihren ganzen Engel. — Es soll ferner Mahomet zu seiner Himmelfahrt auch nicht ein Mal einen halben Augenblick Zeit, er soll dazu gar keine Zeit gebraucht haben, so ist auch aus seiner ganzen Fahrt nichts geworden. Und so verhält es sich mit allen übrigen Bildern der Phantasie. Sie bedürfen immer einiger Züge von Raum und Zeit.

Wie ganz anders aber verhält es sich mit den Ideen? Wie offenbar sind die Schönheit, die Wahrheit, die Sittlichkeit, die Heiligkeit über alle Raum- und Zeitbeziehungen erhaben? Wie offenbar bedarf man zu diesen hohen Zeichnungen auch nicht der zarresten Linien von irgend einem Nebeneinander oder Nacheinander? Hängt die Schönheit des Schönen; die Güte des Guten, auch nur im Mindesten von irgend einem Orte, von irgend einem Augenblicke ab? Ist nicht jede durchaus und ewig sich selbst gleich? Und wenn gleich ihr Abglanz auch in Räume und Zeiten herabfällt, um da gebrochen in einzelnen schönen und guten Wesen theilweise widerzustrahlen, sind *sie* es, die durch die Raum- und Zeitverhältnisse Etwas gewinnen oder verlieren? Oder sind es nur diese Wesen, an welchen sie, soviel sie es uns können, erscheinen? Wie gar kein Merkmal von Raum und Zeit ist nöthig, um sich jene hohen Ideen im Bewußtseyn lebendig hervorzurufen? Und wie ganz gleichgültig ist es selbst bey der Ansicht einzelner,  
die-



diesen Idealen sich nähernder, Gegenstände, jene Merkmahle auszudehnen oder zusammenzuziehen, wenn nur ihre Verhältnisse harmoniren? Oder ist z. B. bloß der Sternenhimmel mit seinen endlosen Räumen, der nur dem Fernrohr erscheint, schön, und nicht auch die Welt im Kleinen, die sich nur dem Mikroskop öffnet? Ist nur die Sonne schön, die seit Jahrtausenden brennt, und nicht auch die Blüthe des Frühlings, die am nächsten Morgen abfällt?

Und doch sollten die Ideen bloße Geschöpfe der Phantasie seyn? Wahrlich! Wenn die Phantasie in uns Ideen schaffen (idealisiren) kann, so kann auch unser Verstand empfinden, und unsere Augen und Ohren können denken, und unsere Hände können reden, und unsere Zunge kann greifen, Jedes unserer Organe kann, was man es können lassen will.



---

## XVI.

*Die Vernunft ist also keine bloß erkennende Kraft.*

---

Die Vernunft kann mehr, als denken. Sie kann, wie die Empfindung, ursprünglich inne werden, aber auf einem andern, auf einem höhern Gebiete. Ihr Innewerden unterscheidet sich deswegen von dem — der Empfindung, und erhält darum auch eine eigene Benennung. Die Vernunft kann *vernehmen*, was *nicht sinnlich*, was *mehr, als das Sinnliche*, ist.

Wir werden durch diese Eigenheit der Vernunft auf ihren ganzen Karakter geführt.

Die wahrnehmenden Kräfte zünden in unserm Innern nie bloß ein Licht zum Sehen, sondern immer auch ein Feuer zum Erwärmen an. Sie geben unserm innern Leben überhaupt die erste Anregung, und *das Leben ist überall kein bloßer kalter Lichtprozeß*.

Schon die Empfindung weckt in uns nicht nur Vorstellungen, sondern auch Neigungen, Wünsche, Begier-



Begierden, Leidenschaften und dadurch Bestrebungen und Handlungen.

Die Vernunft thut etwas Aehnliches, und muß es thun, denn sie ist auch eine ursprünglich erregende Kraft. Sie thut es aber — wenigstens unmittelbar — nur auf einem andern Felde. Sie erweckt nämlich nicht dieselben Neigungen, Wünsche, Begierden, und noch weniger dieselben Leidenschaften, welche von der Empfindung erweckt werden, folglich auch nicht dieselben Bestrebungen und Handlungen. Sie unterdrückt diese vielmehr. Wenigstens modifizirt sie dieselben. Aber sie erweckt doch auch Arten von Neigungen. Sie erweckt auch Wünsche und Begierden. Sie erweckt sogar Regungen, welche mit den Leidenschaften Analogie zu haben scheinen, in soferne sich heterogene Bewegungen analog scheinen können. Sie erweckt daher auch Bestrebungen und Handlungen, aber einer ganz eigenen Art.

So wie uns die Empfindung eine gemeine sinnliche Welt öffnet, so öffnet uns die Vernunft eine höhere übersinnliche. \*) Sie schließt uns die Welt des

---

\*) Man stößt sich in unsern Tagen gern an dem Ausdruck: „*übersinnliche Welt*“. Uud man hat wohl hie und da Ursache dazu. Er bezeichnet gewöhnlich nur eine „*hyperphysische*“, d. i. eine immer noch bloß physische, aber nach andern physischen Gesetzen, als die andern sind, also eigentlich keine *über*sinn-



des Schönen, des Wahren, des Guten, des Heiligen auf. *Es ist aber überhaupt keine Welt bloß für unsern Kopf gebaut. Es spricht jede auch unser Herz an.* Wir können in keine eintreten, ohne an diesen beyden Hauptseiten unsers Wesens ergriffen zu werden. Was uns also in eine von ihnen einführt, das bringt uns auf einen Strom, der immer unser ganzes Daseyn auf seinen Fluthen dahinträgt.

*Die Vernunft berührt daher mit ihren Offenbarungen nicht bloß unsere Kraft zu erkennen, sondern auch unsere Kraft zu begehren. Sie erleuchtet nicht nur. Sie erwärmt auch. Es ist nicht bloß das Auge des Geistes, was durch sie angeregt wird, sondern auch sein Odem.*

*Und es wird durch sie unsere höhere Erkenntniskraft, also auch unser edleres Begehren berührt. Es ist ein reineres Licht, und eine schönere Flamme, was uns von ihr angezündet wird. Unser inneres geistiges Auge wird durch sie aufwärts gerichtet, und von daher kommt uns eine neue höhere Atmosphäre entgegen, welche in uns unsern bessern geistigen Odem hervorruft.*

Die Vernunft lehrt uns die höhern Beziehungen des Schönen, des Wahren, des Heiligen kennen. Sie lehrt

---

*liche, sondern bloß eine anders sinnliche. Darüber sind freylich nur Träume möglich.*



lehrt uns also auch geistig genießen, in höherm, eigenthümlichem Sinne lieben. Sie lehrt uns achten und verehren. Sie schließt uns die Welt der Harmonien, die Welt der eigentlichen bleibenden Bedeutungen, die Welt der höhern unveränderlichen Werthe auf. Sie ruft also in uns auch die tiefern innigern Regungen unsers bessern Daseyns, die entsprechenden schönern Triebe und Bestrebungen, uns dieser bessern Welten zu bemächtigen, hervor. Ihr Geschäft ist nicht bloß, uns das Ebenmaß *nur zu zeigen*, uns die großen Namen und Bedeutungen der Weisheit, der Gerechtigkeit, der Großmuth, und dann auch des Inbegriffs alles Schönen und Herrlichen, der Gottheit, *nur zu nennen*. Wie sollte sie das machen? Wie sollte sie uns eine kalte Sonne aufgehen lassen, — eine Sonne, die nur bescheinen, aber nicht beleben könnte? Ihr Geschäft ist also überdies noch, uns für jenes Ebenmaß, für jene Weisheit, für jene Gerechtigkeit, für jene Großmuth — und für ihre Gottheit auch *in lebendige Bewegung zu bringen*.

*Ihr Wesen besteht daher, wie man spricht, nicht bloß darin, in uns nur neue Aussichten, sonder durch diese auch neue Anstreben und Seligkeiten zu wecken. Ihr Wesen beschließt sich erst damit, daß sie uns durch die höhern Ueberzeugungen, die sie uns durch ihre Gefühle ertheilt, zu edlern Gesinnungen aufregt. Wir, ohne sie nur den Betastungen sinnlicher Reitze zugänglich, und nur beweglich durch fremde Stöße, werden durch sie für*  
*reinere*



reinere Einflüsse berührbar, und im Stande, uns selbst eine Bewegung zu geben, Wir, ohne sie nur fähig, zu *empfinden und getrieben zu werden, bloß von Begierden*, beginnen, von ihr berührt, zu *fühlen und zu wollen*.

*Es ist ein ganzes vollständiges Daseyn, nicht bloß eine Eigenschaft eines Daseyns, was die Vernunft in unserm Innern aufschliesst. Es ist unser schönstes, wahrstes, edelstes, heiligstes Daseyn. Es ist also ein lebendiges Daseyn. Es ist das lebendigste.*

Wie deutlich kündigt sich uns die Vernunft, wenn wir sie unbefangen beobachten, immer als eine solche uns stets ganz ergreifende Macht an? Man durchgehe das Schicksal aller ihrer Einflüsse auf uns! Was geht in uns vor, wenn wir uns denselben überlassen? Berührt das Schöne, wo es uns erscheint, bloß unsern Kopf oder auch unser Herz? Ist es eine bloße Ueberzeugung, was uns das Wahre gewährt, oder ist es auch Beruhigung und Belebung? Ergreift das Gute nur unsern Verstand, daß er darüber disputire, oder auch unser Gefühl, daß es ehre, und unsern Willen, daß er handle? Wirft das Heilige — Funken nur in unser Wissen und Glauben, oder gießt es auch Trost in unsere Hoffnungen und Muth in unser Thun? Wem aber diese *bloßen Worte* nicht hinreichen, um sich zu antworten, der trete unter die hier gemeynten großen *Gegenstände selbst* hin!

Er



*Er trete hin unter den Segen des Frühlings! Er trete hin vor den Weisen im Kerker, wie er mit fester Hand den Giftbecher ergreift! Er trete hin unter den heitern Sternenhimmel, wo ihm tausend Mal tausend Welten den Namen wiederholen, der auch aus der tiefsten Tiefe seiner Brust heraussönt! Da trete er hin, und dann frage er sich, ob er nur sehe und denke, oder ob er in seinem Innern auch sonst noch irgendwo ergriffen sey!*

Was ist die Begeisterung? — Die *Aufregung des Geistes in unserm Geiste*. Kann denn nun die *Flamme* nur leuchten, wenn schon der *Funke* zugleich brennt? Ist daher die Begeisterung bloß eine ungewöhnliche *Erhellung* in unserm Innern? Ist sie nicht nothwendig zugleich immer auch eine ungewöhnliche *Belebung*? Und was anders, als die *Vernunft* durch ihre grossen Ideen, begeistert uns?

Was sie durch diesen Akt der Begeisterung nur manches Mal in hohem Grade thut, das thut sie, wenn sie leiser wirkt, immer wenigstens schwächer. Sie thut es aber ununterbrochen, so lange sie wirkt. Es ist immer nicht allein ein neues Licht, sondern auch ein neues Leben, was wir von ihr erhalten. Es ist wenigstens das ruhigere Leben eines ruhigen Abends; wenn es nicht immer das vollere des Morgens seyn kann. Wir finden daher in ihrem Gefolge, wenn wir gleich die lauten Begleitungen von Enthu-



Enthusiasm, nicht immer antreffen, ohne Ausnahme stets das stillere Gefolge von Selbstzufriedenheit, Selbstständigkeit, Muth, Festigkeit. *Wir finden bey ihr immer einen in sich selbst bestimmten Karakter.*

Ja! Alles bürgt dafür. Die Vernunft ist keine Kraft bloß aus dem Kopfe und für ihn, sondern auch aus dem Herzen und für dasselbe. Sie ist eine Kraft aus unserm ganzen Geiste und für unsern ganzen Geist, die höchste Kraft dieser Art. *Sie ist der Geist unsers Geistes*, denn sie begeistert ihn erst. *Sie ist also die uns zu unserm ganzen höhern Leben erregende Kraft in uns*, — die Kraft, welche unsern Blick und unsern Trieb aufwärts richtet, welche uns zum höhern Erkennen, und zum schönern, edlern, heiligern Handeln weckt. Sie ist, um in der Schulsprache zu reden, nicht bloß unsere höchste theoretische, sondern zugleich auch unsere höchste praktische Kraft, und sie ist die zweyte eben darum, weil sie die erste ist, und sie ist *nur in soferne wirklich die erste, in wieferne sie zugleich die zweyte ist*. Sie kann keine von beyden seyn, wenn sie nicht zugleich die andere ist. Sie kann nicht anders selbst und wirklich wirken, wenn sie nicht zugleich beleuchtend und belebend wirkt. Es ist immer nur ein nachäffender Schein von ihr, und nie sie selbst, was anders wirkt. Wir sehen davon unter Anderem ein auffallendes Beyspiel an dem, was man *toten Glauben* nennt. Die großen Wahrheiten der Vernunft mögen uns noch so bestimmt von Außen



her auf unsere Zunge gelegt werden. Sie mögen sogar die volle Bestätigung des wie immer für sie gewonnenen Verstandes erhalten. Man mag sie also noch so fest mit dem Munde bekennen, und noch so gelehrt durch hin und her Raisioniren zu vertheidigen wissen, sobald sie uns nur von Aussen her zugekommen und nicht aus unserm Innern selbst auch erwacht sind, so sind sie *für uns* keine Vernunftwahrheiten, so sind sie *für uns* in jeder Rücksicht todt. Sie sind todt für unser Herz. Wir leben nicht in ihnen. Sie sind todt selbst für unsern Kopf. Wir glauben nicht an sie, denn wir zweifeln, *wirklich unter ihnen lebend*, eben so oft an denselben, als wir, *bloß von ihnen redend*, an sie zu glauben meynen. Wir sagen z. B. dafs wir hoffen, und sind doch bey jeder nur wenig ungewohnten Gefahr bereit zu verzweifeln.

Die Art auf die sich die Vernunft in uns praktisch äußert, ist daher eben so vielfach, als die — auf welche sie theoretisch wirkt.

Sie bestimmt uns durch ihre Offenbarungen über *Schönheit* zur Ergreifung des Ebenmasses in allen Regungen unserer vielseitigen Menschenkraft. Sie bestimmt uns also *dem Schönen auch in dem wirklichen Leben*, und nicht *bloß in den Worten* zu huldigen. Sie wirkt — als *Geschmack*. — Wo sie uns noch nicht berührt, oder wieder verlassen hat, da gehen aus unserer Thätigkeit nur verhältnißlose Gestalten, nur bizarre Wesen, oft nur Ungeheuer bloß zum Erschrecken



schrecken hervor. Die Phantasie baut zwar noch fort. Aber ihre Gebäude werden sinnlos. Es giebt mehr oder weniger nur Geschöpfe von der Art jenes bekannten Palastes des Prinzen von Palagonia. \*)

Die

\*) „Die erstaunliche Menge von Bildsäulen, die sein Haus umgeben,“ erzählt *Brydone* in seiner Reise durch Sicilien „sieht von weitem als eine kleine, zur Vertheidigung desselben ausgezogene Armee aus. Kommt man aber unter sie, und erblickt sie in ihrer wahren Gestalt, so glaubt man in dem Lande der Täuschung und der Bezauberung zu seyn. Keine einzige von allen diesen unzähligen Bildsäulen stellt etwas vor, das in der Natur vorhanden wäre; und die Ungereimtheit der elenden Einbildungskraft, die sie erzeugt hat, ist nicht weniger erstaunlich, als ihre wunderbare Fruchtbarkeit. Es würde ein ganzes Buch anfüllen, wenn man alles stückweise beschreiben wollte; und das würde ein jämmerliches Buch werden. Also nur eins und das andere davon zur Probe.“

„Er hat Menschenköpfe auf den Rumpf von allen Arten von Thieren, und Köpfe von allen Thieren auf Menschenleiber setzen lassen. Zuweilen hat er aus 5 oder 6 Thieren, die in der Natur gar nichts Aehnliches miteinander haben, ein einziges zusammengesetzt. So hat er z. B. den Kopf eines Löwen, den Hals einer Gans, den Leib einer Eidechs, die Beine einer Ziege und den Schwanz eines Fuchses zusammengefügt. Auf den Rücken dieses Ungeheuers stellt er ein anderes, wo möglich noch häß-



Die Vernunft bestimmt uns ferner durch ihre Offenbarungen über die *Wahrheit* zur Ergreifung des Reellen, des eigentlichen bleibenden Reellen. Ohne sie haschen wir immer nur nach Erscheinungen, welche vorüber ziehen, also nur nach einem Schein, der bloß für den Augenblick Realität lügt. Ohne sie sehen und streben wir immer nur in den Weg hinein, der uns während unsers Laufens stets unter den Füßen zurückschwindet. Ohne sie greifen wir also immer nur nach den Dingen, die uns auf unserer Bahn in die Hände rennen, aber endlich immer auch wieder aus denselben unvermuthet entwischen. Und wir greifen nach diesen manches Mal allerdings sehr behende und geschickt. Das ist aber auch Alles, was wir ohne sie thun. Erst durch sie richten wir unsern Blick und unsern Trieb auf ein wirkliches und beständiges Wahres, also über den immer zurückweichenden Weg auf ein bleibendes Ziel hinaus. Erst durch sie lernen wir nach Gegenständen greifen, die uns nie

---

licheres, mit fünf oder sechs Köpfen, und einem Busch von Hörnern, die das Thier in der Offenbarung zu Schanden machen. Es giebt keine Hörner in der Welt, die er nicht gesammelt hätte; und sein Vergnügen ist, sie alle auf demselben Kopfe prangen zu sehen. Da sieht man Köpfe von Zwergen mit ungeheuern Perücken, Esel und Pferde, die mit Spitzen besetzte Krausen haben; Löwen und andere Thiere mit Servietten unter dem Kinn an einer Tafel sitzend und Ausern essend; Strausvögel in Reifröcken, geflügelte Katzen u. s. w.“



mehr ganz entwischen, sondern immer wenigstens in den wohlthätigen Folgen, die sie uns zurücklassen, bleiben. Erst durch sie lernen wir, uns nicht bloß ergreifen zu lassen, sondern aus eigenem Entschlusse selbst zu ergreifen — *eigentliche Mittel zu eigentlichen Zwecken*. Die Vernunft wirkt in uns als *Klugheit*. Ohne sie mag es also Geschicklichkeit, Schlauheit, Listigkeit geben. Klugheit giebt es nur durch sie.

Die Vernunft bestimmt uns endlich durch ihre *moralischen* und *religiösen* Offenbarungen zur Ergreifung des Guten und Heiligen. Hierin zeigt sie sich am gewaltigsten. Denn hierin tritt sie auch am vollständigsten auf. Hier wirkt sie also mit ihrer ganzen Macht. Und hier ist es dann, wo sie am offenbarsten mit der einen Hand Flammen in unsere Herzen wirft, indess sie mit der andern Strahlen in unsern Kopf sendet. Wer kann sich den Gefühlen der Achtung und der Verehrung ganz verschliessen, wenn die grossen Bedeutungen „*Pflicht — und Gott*“ in wirklichen Handlungen und grossen Ereignissen lebendig vor seine Seele treten? Warum empfindet selbst der abgehärtete Verbrecher in solchen Augenblicken nicht nur einige leise Zweifel in seinem Gedankensystem, sondern auch unwillkürliche Erschütterungen in den grössern Tiefen seines Wesens? — Die Vernunft wirkt als Kraft der *Tugend* und der *Religion* — als *Gewissen*. Ohne sie mag es eine Zeitlang zufällige Regelmässigkeit, auch wohl Gutartigkeit und Frömmelei geben. Bleibende Tugend und Frömmigkeit aber giebt es nur durch sie.

Die



Die Vernunft ist also allerdings, wie *unser grosser Königsberger* sie nannte, eine *regulirende* Kraft in uns. Sie ist allerdings die Kraft, die *zur höchsten Einheit* zu reguliren hat. Es schwebte ihm, als er dieses wichtige Wort sprach, der hohe Beruf der Vernunft gewiss vor der Seele, und es ist nur die Folge des Ganges seiner Kultur, wodurch seine gewaltige Denkkraft mitten im Kampfe gegen die Annahmen der Spekulation — dieser doch wieder insgeheim den Sieg vorbereitete, — es ist nur die Folge dieses Umstandes, dass er wenigstens seinem Buchstaben nach — jenen hohen Beruf dadurch doch wieder vernichtete, dass er die berührte Einheit zu einer blossen *logischen* machte. Diese Einheit muss, um die *höchste* zu seyn, nicht bloss für den einen oder andern Bezirk unsers Innern, z. B. für den — unsrer Gedanken, sondern für unser ganzes Inneres — Einheit seyn. Nun! Zu *dieser allumfassenden Einheit* — *Alles in uns zu reguliren*, — also nicht nur unser Denken, sondern auch unser Empfinden, und Fühlen, und Wollen, mit sich selbst und untereinander in Uebereinstimmung zu bringen, uns daher ganz (in jeder Hinsicht) auf unser eigentlichstes höchstes Selbst, auf dem Funken der Gottheit in uns zu gründen — das ist ihr grosser Beruf.



## XVII.

### *Von den einzelnen Akten der Vernunft.*

Die Vernunft ist Eine, und immer und überall ebendieselbe. Sie wirkt immer und überall, wo sie wirkt, auf eine und dieselbe Art, und bewirkt also auch immer und überall, soviel an ihr liegt, nur Eines und Dasselbe.

Sie ist die Sonne unsers ganzen innern Daseyns, und wie die Sonne immer und überall, wo sie hinreicht, nur *beleuchtet und belebt*, so auch sie. Es mögen sich zwischen die Sonne und die Gegenstände ihres Wirkungskreises noch so viele und verschiedene Mittelmächte legen, und die Wirkungen ihrer Ausflüsse mannichfaltig modifiziren. Von ihr selbst fließen doch nur Beleuchtung und Belebung aus.

Die Regung der Vernunft ist daher, wie ihre Bestimmung und ihre ganze Natur, im Grunde nur Eine. Sie ist nur — *Weckung (ursprüngliche oder fortgesetzte) unsers bessern Daseyns*. Sie ist nur — *Anregung unsers höhern Erkennens und unsers edlern Strebens*. Sie ist nur — *Regulirung unter eine höchste Einheit*, wodurch erst in all unser Erkennen und Stre-



Streben Wahrheit und Werth, und auf diese Weise in unser ganzes Daseyn ein bleibendes Licht und Leben kommt.

Diese *Eine* Richtung bricht sich aber, wenn wir den Gang verfolgen, auf welchem sie in das Schicksal unsers Geistes eingreift, in unserer Ansicht in drey Arten von Regungen. Sie nimmt die Farben der Verstandes-Operationen an, durch welche sie auf ihrem Wege zu uns geht.

Es kann Nichts ganz und bleibend auf unser Inneres wirken, wenn es nicht von unserer Denkkraft auf die gehörige Weise dafür zubereitet wird. Auch die Vernunft kann uns ohne diese Dazwischenkunft nicht gehörig berühren. Auch ihre Offenbarungen müssen gedacht werden, wenn sie vollständig und andauernd wirken sollen. Wie unvollendet und unsicher sind ihre bloßen Ahnungen, und selbst ihre bestimmten bloßen Gefühle z. B. im bessern Mysticism? Und doch sind nicht ein Mal diese ganz ohne alle Bearbeitung durch den Verstand. Der Beytrag desselben ist bloß sehr gering. Die Vernunft, welche uns auf diese Weise immer nur im Verstande erreichen kann, scheint also, wie dieser, *Mehrerley* zu thun, da sie im Grunde doch immer nur *Eins* thut. \*) Sie scheint, wie

---

\*) Es thut zwar der Verstand, wie wir hörten, im Grunde auch nur Eines. Aber bey ihm ist selbst dieses *Eine* schon ein Verschiedenes, sowohl innerlich



wie der Verstand, zu begreifen, zu ertheilen, zu schliessen, da sie doch immer nur als Vernunft, über alle bloßen Begriffe und Urtheile und Schlüsse erhaben, wirkt, nämlich allen diesen Akten erst Bedeutung und uns dadurch erst ein eigentliches Leben giebt. Ihr Begreifen, Urtheilen und Schliessen, wenn man die drey Außenseiten ihrer innerlich immer sich selbst gleichen Regung so nennen will, ist daher ein ganz anderes Begreifen, Urtheilen und Schliessen, als das des Verstandes.

Ihr eigenthümliches Wirken besteht, wie wir wissen, in dem Hervorbringen der *Ideen*. Als Idee des Schönen, Wahren u. s. f. kündigt sich ihre Regung am ersten und bestimmtesten an. Wie sehr unterscheidet sich nun die *Idee* innerlich von dem *Begriffe*, obwohl sie ihm etwa in mancher äußern Rücksicht ähnlich ist? Wir führten im Vorgehenden schon einige ihrer wesentlichen Unterschiede an. Diese sind aber noch nicht alle. Wir wollen auch folgende berühren. Die Idee spricht zuerst stärker das Herz und erst durch dieses auch den Kopf nachdrücklicher an. Der Begriff schlägt den umgekehrten Weg ein, wenn er ja auch manches Mal zum Herzen zu gelangen

---

genommen, wo es ein Zersetzen und ein Verbinden nur des Zersetzen ist, als auch äußerlich, wo es bald ein mittelbares, bald ein unmittelbares Verbinden, und nie ein Verbinden um seiner Selbst willen, sondern immer nur um eines Andern willen ist.



gen sucht. Oft aber geht er dasselbe ganz vorbey. — Ist es nicht das Herz, was sich vor Allem für das Schöne, für das Gute, für das Heilige mehr interessiert, und was dann erst auch den Kopf bestimmt, sich mehr damit zu beschäftigen? Erwecken z. B. die Begriffe: „Ursache, Substanz“ auch zuerst eine solche Theilnahme des Herzens, und nur durch diese eine ähnliche — des Kopfes? *Wie sehr erwärmen uns denn alle blossen Abstraktionen?* O! Wenn sie uns nur nicht vielmehr unsere Lebenswärme entzögen! Aber freylich! die Idee der Wahrheit, die Wir durch sie suchen, erwärmt uns auch. Gut! diese ist aber auch ein Geschöpf der Vernunft. Wenn wir uns also ja auch bey Abstraktionen erwärmt finden, so sind es nicht sie, so ist es — selbst in ihnen nur die Vernunft, wovon uns eine Erregung unsers geistigen Wärmestoffes zukommt. — Die Idee berührt ferner selbst den Kopf, wo sie ihn berührt, ganz anders, als der Begriff. Ihre Berührung ist einfach, indess die Berührung des letztern immer zusammengesetzt ist. Der höchste und sogenannte einfachste Begriff enthält immer noch eine Zersetzung, also ein Mannichfaltiges, ein Zwey. Selbst das einzige Merkmal, das er etwa allein noch in sich trägt, ist nicht ein reines Einfaches, denn selbst dieses besteht nicht durch sich, sondern erst durch das ihm gegenüberstehende Viele, durch ein Entgegengesetztes. Es ist nur das Gemeinschaftliche alles Vielen, also ohne dieses — Nichts. Wie ganz anders tritt z. B. das Schöne auf! In der Schönheit giebt es schlechthin nichts auf die eben berührte



rührte Art zu unterscheiden und zu zersetzen. *Das Schöne ist nicht erst durch sein Entgegengesetztes, durch das Hässliche, schön.* Die Schönheit wird nicht erst durch die einzelnen Gegenstände, sondern diese werden insgesammt erst durch die Schönheit möglich. So giebt es auch nicht Sittlichkeit, weil es Pflichten und einzelne sittliche Handlungen giebt; sondern es giebt Pflichten und einzelne sittliche Handlungen, weil es Sittlichkeit giebt. \*) So wie man daher die Begriffe durch

---

\*) Um hierin nicht in Irrthum zu gerathen, muß man sich hüten, die *Ideen* „Schönheit, Wahrheit, Sittlichkeit“, mit den *Begriffen* „Schönheit, Wahrheit, Sittlichkeit“ zu verwechseln. Man bezeichnet nämlich durch diese Ausdrücke oft nur die *Abstraktionen*, welche der Verstand in diesem Fache, wie in allen übrigen, macht, und nicht bloß die *Ideale*, die uns die Vernunft durch das Gefühl aufstellt. Wir müssen bekanntlich das Schöne, Wahre, Gute, wie Alles, was deutlich in unser Bewußtseyn kommen soll, erst *denken*. Was wir nun davon zu denken im Stande sind, das giebt die *Begriffe* „Schönheit u. s. w.“ was uns aber die Vernunft auf dem Wege des Gefühls davon offenbart, das sind die *Ideen* „Schönheit u. s. w.“ Und nur diese Ideen sind größer, als die einzelnen Gegenstände ihrer Kreise. Die Begriffe sind hier, wie überall, kleiner. Jedes einzelne Kunststück enthält mehr, als wir in unserer Definition von Schönheit aussagen können, aber auch weniger, als das Ideal in unserer Vernunft davon ausspricht. Dasselbe gilt von der „Wahrheit, Sittlichkeit, Heiligkeit.“



durch fortgesetzte Zerfetzung immer mehr erhöht, so erniedriget man die Ideen durch dieselbe Operation. Die Ursache davon ist: die Wesenheit des Begriffes besteht in der *Entfernung* aller Unterschiede, die Wesenheit der Idee aber in der Harmonie derselben. — Eben so einfach ist endlich auch die Berührung des Herzens durch die Idee, indess die Berührung durch den Begriff, wenn sie auch das Herz trifft, immer wieder zusammengesetzt ist. Es ist immer nur einer und derselbe melodische Ton, welchen z. B. das Schöne den Saiten unsers Gefühlssystems entlockt. Er halt zwar nach dem Grade der Berührung stärker oder schwächer durch unser Inneres, übrigens aber sich selbst immer gleich. Der Begriff hingegen weckt, wenn er bis zu diesem Wecken gelangt, immer mehrere oft sehr entgegengesetzte unharmonische Töne. Wie vielfach ergreifen uns alle die Güter, welche sich uns in Begriffen abspiegeln können, z. B. der Reichthum? Das, was uns die Idee vorzeigt, gefällt uns um seiner selbst willen. Der Begriff aber (allein genommen) kann uns nur solches vorzeigen, was uns erst um eines andern willen gefällt. Deswegen sind sich ihre Berührungen so entgegengesetzt.

Durch die Ideen *regt* uns die Vernunft zu unserm höhern Daseyn überhaupt auf. Sie muß uns aber in dem aufgeregten auch *erhalten*, indem sie uns darin immer weiter fortleitet. Dazu muß sie ihre zuerst nur überhaupt ertheilten Offenbarungen nun noch  
mehr



mehr den allgemeinen Formen nähern, an die wir in unserm Erkennen, und dadurch auch in unserm Thun nun einmal gebunden sind. Sie muß ihre in-  
 defs nur überhaupt vorgelegten Wahrheiten nun als näher bestimmte Gesetze vorlegen. Sie muß ihre Ideen zu Arten von Urtheilen ausprägen. Aber sie darf auch hierin ihren Karakter nicht verläugnen. Und sie kann ihn auch hierin eben so wenig, wie überall, verläugnen. Außerdem daß ihre Urtheile, um in unser Wesen einzudringen, denselben Gang auf dieselbe Art einschlagen, wie ihre Ideen, außerdem also, daß jene, wie diese zuerst merklicher unser Herz, und erst durch dieses eben so auch unsern Kopf, und daß sie beyde höchst einfach, und doch auch höchst innig berühren, unterscheiden sie sich von den bloßen Verstandes-Operationen desselben Namens auch noch auf eine andere Art wesentlich. Die Entscheidungen der Vernunft geschehen zunächst über ganz andere Gegenstände, auf eine ganz andere Weise, mit ganz andern Folgen, als die Entscheidungen des Verstandes. Der Verstand spricht *zunächst* immer nur über sich und seine Denkformen. Seine Ausprüche heißen auch in soferne, als sie sich über die Gegenstände, die ihm von Außen gegeben sind, ausdehnen, im Grunde mehr nicht, als: „*So denke ich die vorliegenden Gegenstände. So können Gegenstände überhaupt gedacht werden.*“ Der Verstand muß ferner das, was er spricht, immer beweisen, d. i. er muß sein Wahres immer von einem andern Wahren ableiten. Das Seinige (das, was er aus sich allein  
 geben



geben kann) ist nie das Erste. Er muß sich immer auf einen Bürgen berufen. Ihm allein vertraut man nie. — Dem Verstande kann endlich oft widersprochen werden, ohne es darum mit unserer Ruhe und mit unserer Ehre zu verderben, *sogar ohne es auch nur mit ihm selbst ganz zu verderben*; denn er widerspricht sich ja oft selbst, d. i. er findet oft selbst eben so viele Gründe für als wider eine Behauptung, und läßt dann freylich diese, wenn er gescheit ist, dahin gestellt seyn. — Ganz anders verhält es sich mit der Vernunft. Diese spricht nicht bloß über *Denkformen*, sondern über *Gegenstände selbst*. Sie spricht über unsere *höchsten Gegenstände*. Will man aber auch den Charakter, wovon sie spricht, will man den Charakter der Vernünftigkeit selbst wieder nur eine Form (die vernünftige) nennen; so ist ja hier gerade die Form selbst der wichtigste aller Gegenstände. Das Vernünftige ist ja gerade das einzige Bleibende, das Einzige, was Bedeutung giebt, das Einzige, was an sich Werth hat. Die Vernunft spricht desswegen nicht, wie der Verstand, bloß von der Art und Weise, wie Etwas unter gewissen Umständen bey gewissen Organisationen nur *vorgestellt* wird, oder *vorge stellt* werden kann, sondern wie Etwas, wie das Höchste unter allen Umständen unabhängig von irgend einer Vorstellungsweise wahrhaft *ist und seyn soll*. Sie spricht nicht über ein bloßes Vorstellen, sondern über ein Seyn und Werden, über das Oberste, von dem alles Uebrige abhängt. — Und sie spricht von diesem großen Gegenstande nicht, nach der Weise  
des



des Verstandes, bloß vom Hörensagen, sondern aus eigener unmittelbarer Ueberzeugung. Sie braucht sich also bey ihren Ausprüchen nicht auf fremde Autoritäten, sondern nur auf sich selbst zu berufen. Sie braucht nur zu *weisen*, und nicht erst zu *beweisen*. *Wenn ihr ja manches Mal auch ein Beweis nöthig ist, so ist er es nicht wegen ihrer, sondern nur wegen der Umgebung, in welcher sie sich befindet, und von welcher sie oft in ihren Wirkungen gehemmt wird.* Der Beweis hat alsdann nur zu bewirken, daß man das Weisen wahrnehme, nicht, daß man es darauf stütze. Er hat nur negativ, nicht positiv zu wirken. *Er hat nur die Hindernisse zu entfernen, welche die Unmittelbarkeit des Wahren der Vernunft verbergen.* Er hat aber dieses unmittelbar Wahre nicht wieder durch ein noch unmittelbareres zu begründen. Die Entscheidungen der Vernunft lauten daher insgesammt unbedingt, und hängen ihrem positiven Inhalte nach, so wenig von irgend einem Beweise ab, daß sie ihre Unbedingtheit sogar gegen denselben (wenn sich der Verstand in seiner Anmaßung einen dagegen erlaubt) oft sehr unvermuthet und sehr nachdrücklich behaupten. Kann uns z. B. die Tugend bloß *an-* und *ab-*bewiesen werden, wie irgend eine mathematische Wahrheit oder Irrlehre? Man forsche genau nach! *Ist es der Beweis, oder etwas tiefer in uns Liegendes, was uns die Pflicht ehren, oder vergessen macht?* Diese großen Eigenheiten der Vernunftausprüche verursachen, daß auf  
den



den Glauben oder Unglauben an sie auch ganz andere Belohnungen oder Strafen gesetzt sind, als auf den Glauben oder Unglauben an die Verstandesaussprüche. Ihren Entscheidungen darf man sich nie entziehen, ohne auf seine innere Ruhe und Ehre Verzicht zu thun. — Den Erklärungen des Verstandes kann man aber, da er nicht immer zuversichtlich zu entscheiden vermag, oft seinen Beyfall versagen, ohne unverständlich zu seyn. Er vertraut sich ja, so lange er verständig bleibt, selbst nicht immer unbedingt. Der Vernunft hingegen darf man sich nie widersetzen, ohne unvernünftig zu werden. *Und wer wollte es wagen, mit ruhigem Wissen und Willen unvernünftig zu seyn?* Man braucht deswegen, wo man sich etwa von der Leidenschaft gegen sie bestechen läßt, immer die List gegen sich selbst, sich vor Allem zu bereden, daß der Ausspruch, dem man sich entziehen will, nicht wirklich von der Vernunft komme. Man überredet sich z. B. daß der Glaube an Tugend und an ihre Gottheit nur eine Angewöhnung von Jugend auf sey, und daß daher die durch keine solche Angewöhnung verkehrte, also eigentliche Vernunft Nichts davon wisse, *und erst dann wagt man es, ohne Tugend und ohne Gott zu seyn.* Man sieht sich unwiderstehlich genöthigt, der Vernunft auch in unserm entscheidendsten Unglauben noch unsern unbedingten Glauben darzubringen. — Welcher mächtige Unterschied hat also zwischen den Aussprüchen des Verstandes und der Vernunft Statt. Wenn jene oft nur unmaßgebliche Gutachten sind, so sind diese

immer



immer — entscheidende *Urtheilssprüche*. Und selbst dann, wenn jene ebenfalls, aber nur in kleinern Angelegenheiten oder wenigstens nur in unterer Instanz, entscheiden, so entscheiden diese in unsern wichtigsten Anliegen, und immer *in höherer, in höchster Instanz*.

Die Vernunft, die uns durch ihre Ideen zu unserm höhern Leben *weckt*, und durch ihre ausführlichen Ausprüche in demselben *leitet*, muß uns darin auch *stärken*. Wir können uns in demselben wegen unserer Umgebungen nicht ohne Kämpfe bewegen, und Kämpfe fordern Muth. Dieser Muth erwacht zwar im Wesentlichen schon durch ihre bisher berührte Anregung und Leitung selbst. Allein es wäre doch dadurch allein nicht hinlänglich gesichert. Unser Leben in und durch Vernunft ist kein blosses Leben durch Wissen, sondern auch durch Thun, und es ist das letzte gewissermassen mehr, als das erste. Durch die bisher berührten Akte der Vernunft wären wir erst nur für das „*Sollen*“ geborgen. Wir sollen es aber auch für das „*Werden*“ seyn. Wir wüßten nur, was wir zu thun hätten. Wir wüßten aber nicht, ob unserm Thun auch das Gelingen nachfolgen werde. Der Muth zu jenem bedarf nun, wenn gleich nicht um zu beginnen, doch um nicht wieder aufzuhören, der Hoffnung von diesem. Die Vernunft muß uns daher ausser der höhern *Gegenwart*, die sie uns auf die vorbesagte Weise aufschliesst, auch die höhere *Zukunft* aufschliessen. Sie thut es.

M

Und



Und sie thut es durch dieselbe Regung, durch welche sie Alles thut. Dieselbe Aussicht, welche uns die *Grösse* der Ideen zeigt, zeigt uns auch die *Allgewalt* derselben. Dieselbe Aussicht, welche uns die *Erhabenheit* der Vernunftwelt zeigt, zeigt uns auch die *Ewigkeit* derselben. Dieselbe Aussicht, welche uns den *Himmel* des Schönen, Wahren und Heiligen zeigt, zeigt uns auch die *endlich immer siegende Oberherrschaft desselben über die Erde*. Die Vernunft, welcher wir in Ansehung dessen, was in ihrem Reiche ist, und in allen andern seyn soll, unbedingt vertrauen, macht auf diese Weise, daß wir ihr auch in Ansehung dessen vertrauen, was, wie sie uns versichert, endlich auch werden wird. Dadurch gewinnt ihre Regung die Gestalt eines Schlusses. Aber ihr Schluss ist, wie man sieht, mehr eine Art von *Vision*, als eine Art von *bloßen Schlusse*. Die Vernunft öffnet uns ihre höhere Zukunft nicht erst mühsam durch vielerley künstliche Schlüssel für die vielerley künstlichen Schlösser, welche den Zugang dazu ewig zu versperren scheinen. Sie berührt die Thore derselben nur, und ihre Flügel springen von selbst auseinander, und wir sehen alsdann die Gegenstände unserer höhern Hoffnung nicht, wie durch Hülfe des Verstandes *bloß im Spiegel*, sondern *unmittelbar* vor uns liegen. Wie lebhaft stehen vor dem Auge des in sich selbst orientirten Edeln die grossen tröstenden Wahrheiten, — daß die Menschheit, (wiewohl für unsern Zeitmassstab langsam) voranschreite, — daß uns nach diesem Leben noch ein anderes erwarte? — Ferner, *wie bestimmt*



bestimmt eilen in ihm diese grossen Hoffnungen allen seinen eigentlichen Schlüssen voran? Oder ist es erst das Raisonnement, wodurch dieser schöne Glaube an die Vervollkommnung unsers Geschlechtes, an die Fortdauer unsers Daseyns geweckt wird? Ist er nicht vielmehr bloß die Frucht einer unmittelbaren Ueberzeugung, einer Ueberzeugung aus der ersten Hand, zu welcher das Raisonnement erst hinterher hinzukömmt, sehr oft mehr, *um ihn zu erschüttern, als um ihn zu begründen*? Zeigt sich dieser Glaube nicht auf die eine oder andere Art — stärker oder schwächer — immer schon vor dem ihm entsprechenden Raisonnement, selbst schon bey dem ersten Erwachen der Menschheit, wo die Kraft des Raisonnements noch sehr klein, und nur die der Ahnung von einiger Bedeutung ist? Und zeigt er sich nicht auch später fogar dem feindlichen Raisonnement zum Trotze noch durch manche glückliche Inkonsequenz, die er demselben abgewinnt? Man lese doch die Geschichte der Entwicklung unsers Geistes! Aber man lese sie mit Geist! Man steche nicht bloß in Buchstaben herum, sondern dringe in den Inhalt ein! Worauf deuten selbst schon die ersten so allgemeinen Dichtungen von goldenen Zeiten, die entweder gewesen seyn, oder wenigstens noch kommen sollten, die Dichtungen von Genien, welche die Menschheit zu bearbeiten und zu beglücken kamen, — die Dichtungen von dem Ausgange der Welten aus einer höchsten ätherischen Lichtquelle, und von der endlichen Rückkehr in dieselbe? Freylich! da war die Phantasie im Spiele. Aber warum war sie



---

*gerade so im Spiele? Warum allgemein gerade so? Wer gab ihr — der sonst ganz regellosen, der sonst sich überall selbst widersprechenden, — gerade diese Richtung? Wer so allgemein diese Richtung? Eben so — worauf deuten selbst die Zweifel, welche das Raisonnement gegen jene höhern Wahrheiten aufbringt? Kann man an Etwas, wovon uns gar keine Kunde zugekommen ist, auch nur zweifeln? Ist das Zweifeln im Grunde nicht ein Suchen? Und fällt es uns jemals ein, Etwas zu suchen, wovon wir gar nichts wissen? Finden können wir wohl so Etwas, suchen aber nicht. Gewiss also, der Verstand würde nie dazu gekommen seyn, Einwürfe gegen die zuvor berührten Behauptungen aufzustellen, wenn ihm diese Behauptungen nicht irgendwoher vorgelegt worden wären. Und woher können sie es ihm, der Nichts, als feine Formen aus sich nehmen kann, geworden seyn? Durch die Empfindung doch wahrlich nicht. — Und so bleibt sich dann die Vernunft auch hierin selbst getreu. Sie thut auch hierin wieder das, was sie immer thut. Sie nimmt unmittelbar aus sich selbst Licht und Leben, und trägt es unmittelbar in unser Daseyn hinein. Sie läßt uns auch da, wo sie ihre Wahrheiten durch Schlüsse zu vermitteln scheint, ohne Vermittelung sehen und begreifen, und läßt den Schlüssen nur wieder das negative Geschäft übrig, die Wolken zu zerstreuen, welche das Einströmen ihres Lichtes und ihres Lebens hindern könnten.*

---



## XVIII.

### *Ein tieferer Blick auf den Karakter der Vernunft.*

Die Vernunft offenbart uns nach dem, was wir bisher fanden, durch das Gefühl eine höhere Welt, wie uns die Empfindung die physische offenbart. Die Vernunft verkündet uns das Schöne, das Gute, das Heilige, wie uns die Empfindung das Gefärbte, das Schallende, das Süsse verkündet. Und die Vernunft regt uns durch ihre höhern Offenbarungen in unserm ganzen höhern Daseyn an, wie uns die Empfindung durch ihre physischen in unserm ganzen physischen anregt. Wie diese in uns nicht nur Anschauungen, sondern auch Begierden und Bestrebungen hervorrufen, so rufen auch jene in uns nicht nur Ueberzeugungen, sondern überdies noch Gefinnungen und Handlungen hervor. Jede belebt uns in ihren Kreisen zu einem vollständigen Leben.

Woher nimmt aber die Vernunft diese höhere belebende Kraft? Woher nimmt sie ihre grossen Offenbarungen und ihre übrigen grossen Anregungen? Woher — ihr neues Licht, und ihr heiliges Feuer? —

Wo-



Woher die Empfindung das nehme, was sie uns mittheilt, das scheint klar, das scheint gewöhnlich so klar, daß man es begreifen zu *müssen* glaubt. Auch ist es allerdings wenigstens zum Theil begreiflicher, weil es zum Theil auffallender ist. Die Empfindung wirkt unmittelbar und unausgesetzt auf unser Bewußtseyn, und führt uns dadurch die Gegenstände, in so fern wir ihnen zugänglich sind, selbst und mit anhaltender Gewalt auf. Die Vernunft wirkt aber nur durch das Gefühl auf uns, und wird in ihrem Wirken z. B. von der Neigung — öfter gehemmt. Wir kommen auf diese Weise *nicht mit ihren Gegenständen selbst, sondern nur mit ihren Offenbarungen von diesen Gegenständen* in unmittelbare Berührung. Und selbst diese Berührung wird oft unterbrochen. Das Erste (das bloß mittelbare Zusammentreffen) ist wenigstens mit demjenigen der Fall, was uns unsere Vernunft nicht bloß von sich selbst, sondern auch noch von den übrigen höhern Wesen ihrer Kreise eröffnet. In Ansehung ihrer eigenen Natur stellt sie sich zwar auch selbst dem Gefühle dar. Aber in Ansehung des Uebrigen führt sie demselben nicht die Wesen selbst, sondern nur ihre Offenbarungen davon auf. Und das zweyte (die öftere Unterbrechung) ereignet sich in beyden Hinsichten. Die Vernunft schweigt manches Mal ganz, über das Höhere, und über sich selbst.

Die Gegenstände, von welchen unsere Vernunft spricht, bleiben also, den Fall ausgenommen, wo  
 sie



sie nur von sich selbst spricht, unserer unmittelbaren Berührung immer entrückt, und selbst die Offenbarungen von ihrer eigenen Natur hören zu Zeiten auf, uns anzusprechen. Wir sehen das nicht, was uns verkündet wird. Wir hören nur davon, und wir hören nicht ein Mal ununterbrochen. Wir begreifen also auch nicht, woher die neuen und abgebrochenen Nachrichten kommen. Und darum glauben wir dann dasjenige oft auch nicht, was wir hören. Denn wir sind verwöhnt. *Wir wollen meistens nur das glauben, was wir nebenher auch greifen können, oder was uns wenigstens unausgesetzt ins Ohr schallt.*

Warum wir die Stimme der Vernunft nicht immer vernehmen, das läßt sich leicht einsehen. Auch ist es eigentlich das nicht, was uns in unserm Glauben an sie irre macht. Wenn wir nur eben so leicht begreifen könnten, woher die Stimme kommt, welche wir wahrnehmen. *Allein begreifen wir denn auch auf dem Felde der Empfindung ganz?* Und doch glauben wir auf diesem Felde. Warum nicht auf dem — der Vernunft ebenfalls? Weil wir auf jenem wenigstens Etwas begreifen? Weil wir nämlich dort wenigstens das „*Woher*“, wenn gleich nicht auch das „*Wie*“ ausmitteln können? Soviel läßt sich hier gleichfalls ausmitteln.

Dafs die Produkte der Vernunft keine aus äussern sinnlichen Materialien zusammengewebte oder zusammengeschliffene Fabrikate, dafs sie keine bloßen  
Abstrak-



Abstraktionen der Denkkraft, und keine bloßen Kombinationen der Einbildungskraft sind, daß sie also nicht auf dem gemeinen Wege der Anschwemmung durch Empfindung, herausgeangelt durch den Verstand, oder hineingezaubert durch die Phantasie, daß sie deswegen nicht von Außen und Unten aus der Sinnenwelt kommen, das ist aus dem Vorgehenden klar. Es ist daher auch klar, *daß sie ganz eigen-  
thümliche, aus höhern Elementen bestehende, aus an-  
dern als sinnlichen Regionen herübergebrachte Pro-  
dukte, daß sie Mittheilungen aus einer  
höhern übersinnlichen Welt, Offenba-  
rungen einer höhern übersinnlichen Macht  
sind, daß sie also nur von Innen und  
nur von Oben kommen.* Es ist unläugbar, daß wir die grossen *Ideen* des Schönen, Guten und Heiligen in uns haben, und es ist unläugbar, daß wir sie nicht, wie unsere übrigen *Begriffe* oder *Bilder*, durch bloße Reflexion und Kombination aus der uns umgebenden physischen Welt erhalten. Woher können sie also stammen? *Woher kann das  
seyn, was nicht von Außen und von Unten (aus  
dem Reiche der Sinne) kommt, und was doch in  
uns ist?*

Gewiss! Unsere Vernunft ist eine eigne höhere Kraft. Sie hat das, was sie in uns hineinlegt, mit einer eigenen höhern Macht *aus sich und von Oben.* Sie hat aus sich, was sie uns von sich offenbart, und sie hat von Oben, was sie uns über die-  
ses



ses Obere offenbart. Sie theilt uns Licht und Leben für sich — auch aus sich selbst mit, und sie theilt uns Licht und Leben für die übrigen grossen und heiligen Gegenstände ihrer Kreise — auch von diesen selbst mit, indem ihr — Licht und Leben von denselben ebenfalls mitgetheilt wird. Sie begeistert uns aus eigener höherer Macht, denn sie ist selbst wieder von einer höhern begeistert. *Sie inspirirt uns, weil sie selbst inspirirt ist.*

Ja! Sie ist ein Organ *aus* einer höhern Welt, und daher auch ein Organ *für* dieselbe. Sie stammt von Oben, und zeugt und belebt also auch dafür. *Sie ist das Höhere in uns, und darum zugleich die Verkünderin des Höhern über uns, die Verkünderin durch Licht und Flamme, denn von der Sonne geht kein kalter Strahl aus. Sie ist also dasjenige in uns, was uns erst die Weihe der Menschheit ertheilt, weil sie dasjenige ist, dem selbst die Weihe der Göttlichkeit zu Theil ward.*

Es ist Etwas in aller Hinsicht ganz Eigenes um sie, Etwas in aller Hinsicht Höheres. Es ist Etwas ganz Eigenes und Höheres um ihr Seyn — und um ihr Wissen und Thun. Sie zeichnet sich in jeder Rücksicht vor allen übrigen Anlagen in unserm Innern aus. *Sie ist, wie keine ihrer Mitanlagen werden kann. Sie weiss, was keine herselfen inne wird, wenn sie es ihr nicht sagt. Und sie strebt, wie und wohin keine zu streben im Stande ist, ausser sie wird von ihr dazu in Bewegung gesetzt.*

Sie



Sie ist die Kraft einer eigenen, in ihrer Art einzigen, höhern *Einheit*, einer Einheit nicht durch bloßes Aufheben und Vertilgen der Unterschiede, sondern durch Vereinigen und Ausföhnen derselben, also nicht einer leeren und darum todten (negativen), sondern einer wirklichen und lebendigen (positiven) *Einheit*. Für diese Einheit *durch Harmonie des Verschiedenen* ist sie das Auge und der Sporn in unserm Innern. Ohne sie würden wir keine andere, als die bekannte Verstandeseinheit *durch Entfernung des Verschiedenen* kennen und verlangen.

Die Vernunft ist ferner die Kraft einer eigenen, in ihrer Art einzigen, höhern *Freyheit*, einer Freyheit nicht durch bloßes Niederreißen fremder Schranken, sondern durch Aufbauen eigener, also nicht einer bloß allen äußern Bestimmungen und Leitungen ausweichenden, sondern einer sich selbst leitenden und bestimmenden Freyheit. Ohne sie gäbe es höchstens Zügellosigkeit, welche nur zerstören kann, weil sie keine Regel anerkennt. Erst durch sie wird Freyheit möglich, die hervorzubringen vermag, weil sie sich selbst Regel ist. \*)

Und

---

\*) Aus diesen großen Ideen von Einheit und Freyheit, und durch dieselben ruft sie uns die ganze neue erhabene Welt hervor, die uns so mächtig ergreift. Diese *große Einheit und Freyheit* ist es, welche (ausschließlich oder doch vorzugsweise) nur von unserm *Gefühle* aufgefaßt, vor uns als *Schönheit* erscheint.



Und wozu die Vernunft auf diese Weise die Idee und den Trieb in sich hat, dazu sieht sie ausser und über sich die Gegenstände. Sie sieht ausser und über sich das belebende Eine zu ihrer lebendigen Einheit. Sie sieht ausser und über sich das wirkliche Freye zu ihrer darnach strebenden Freyheit. Sie sieht ausser und über sich den Einen und den Freyen —  
einen

Diese grosse Einheit und Freyheit ist es, welche sich uns, wenn sich ihr vorzüglich nur der Verstand nähert, als Wahrheit (als eigentlichere, bleibende, Allem zum Grunde liegende Wahrheit) ankündigt. Diese grosse Einheit und Freyheit ist es, welche wir, wenn sich besonders nur unser Wille damit beschäftigt, als Sittlichkeit ergreifen. Diese grosse Einheit und Freyheit ist es, welche vor uns, wenn wir ihr aus allen unsern Geisteskräften mit gleichem Nachdrucke huldigen, als Heiligkeit auftritt. Und diese grosse Einheit und Freyheit endlich ist es auch, welche uns nicht bloß immer in ihrem ungetrübten ewigen Glanze nur überirdisch, sondern auch nach unserer beschränkten menschlichen Weise in irdischen Gestalten, die aber doch immer die hohe Abkunft von ihr deutlich genug zeigen, gebrochen erscheint, denn aus ihr als Schönheit entstehen uns, nach unserer Weise zu sehen, die Schönheiten, aus ihr als Wahrheit — die Wahrheiten, aus ihr als Sittlichkeit — die Pflichten, aus ihr als Heiligkeit — die — nein! als solche erscheint sie uns auch herabgestiegen an die Gränze unserer Menschheit noch in ihrer ewig untheilbaren hohen Wesenheit — — als Ein Gott.



*einen lebendigen Gott und ein durch ihn  
gewordenes Reich Gott ähnlicher Wesen  
unter göttlichen Gesetzen.* Sie muß dieses  
sehen, weil sie da zu Hause ist, und ihr ihre Hey-  
math nicht unbekannt bleiben kann. Und sie ist nur  
da zu Hause, weil sie es sonst nirgends seyn kann,  
weil sie für alle andern Regionen schlechterdings nicht  
gebaut seyn kann, indem sie, wie wir fanden, für  
alle übrigen *wirklichen* zu groß, und für die *eingebil-  
deten* zu klein, nämlich nie ungeheuer ist.

Sie ist und weiß und wirkt also, wie man sieht,  
das, was sie ist und weiß und wirkt, insgesammt  
nicht von Aussen und Unten, sondern unmittelbar  
nur durch sich und von Oben. Deswegen braucht  
sie, um zu diesem ihren Seyn und Wissen und Wir-  
ken zu gelangen, auch nur auf sich selbst und nach  
Oben hin zu blicken, und nur in sich selbst und  
durch sich nach Oben einzugehen. Hier leuchtet  
und brennt ihr in ihrer eigenen Natur und in den  
übrigen höhern Naturen ihr eigenes Licht und ihr  
eigenes Feuer, wodurch sie sich selbst und jedes an-  
dere Wesen zu beleuchten, und für sich selbst und  
für alles Höhere zu beleben im Stande ist. Jede bloß  
von Aussen oder Unten kommende Beleuchtung und  
Erwärmung ist darum für sie keine. Sie kann von  
daher nicht erreicht werden. Sie kann durch keinen  
solchen Unterricht und durch keine solche Anregung  
lernen und werden, was sie weiß und ist. Sie lernt  
und wird daher an allen Erscheinungen ausser und  
unter



unter ihr, an allen Lehren und Thaten, die nicht aus ihr und von Oben kommen, sicherlich immer etwas Anderes, als was diese sie lehren, und wozu diese sie machen wollen. *Sie lernt an der Thorheit Weisheit, an dem Laster Tugend, an dem Unglauben Religion.* Und sie führt während des Sturmes aufgejagter Leidenschaften mit desto festern Schritte. Sie erhebt in den Fesseln einer empörenden Willkühr desto gewaltiger zum Gefühle der Freyheit. Sie zieht unter dem Gewühle von tausend lockenden Sinnengenüssen desto unwiderstehlicher zum freywilligen Entbehren hin. Ja! Sie kann der ganzen Erde zum Trotz ihre Richtung nach dem Himmel verfolgen, und sie kann das, wenn sie ein Mal rege ist, immer nur um so mehr, je mehr sie davon abgehalten wird. Daher kommt es, daß die große Verirrung der Menschheit — ihrer Rückkehr zum Wahren im Ganzen immer so nahe liegt. Die Vernunft wird immer desto mehr in sich selbst und nach Oben hinaufgetrieben, je weniger sie von sich und von dem Höhern um sich herum antrifft. Sie tritt also endlich immer desto vertrauter mit sich selbst und mit dem Höhern aus sich hervor. Ein tröstender Gedanke gegen das frevelnde Laster, das die Menschheit immer wieder gern auf die ehemalige Verwilderung zurückdrängte! Seine Frevel suchen vergebens in ihr inneres Heiligthum einzudringen. Sie reichen nicht dahin. Sie können es zwar eine Zeitlang umstellen und verbergen, auch wohl seine Aussenwände selbst umwerfen. Aber es  
im



im Innern zerstören, es so ganz, wie sie wünschen, auflösen, daß nicht wenigstens noch die äußere Ruine den innern großen Gehalt verkündigte, und unerwartet neue Aufmerksamkeit und neue Kräfte für den mißhandelten Bau erweckte, das können sie nicht.

O, gewiß! Unser vernünftiges Daseyn ist ein höheres Daseyn, als jedes physische, und es ist darum auch ein gewaltigeres, ein unzerstörbareres, ein ewigeres. Es ist erhaben über die gemeinen physischen Bedürfnisse, und eben desswegen auch erhaben über die gemeinen physischen Mächte. Es ist ein eigenes, ein in jeder Hinsicht eigenes, keine bloße Fortsetzung des sinnlichen, sondern der Anfang eines übersinnlichen. Es ist nicht bloß der Gipfel einer irdischen Pflanze, sondern die Wurzel einer überirdischen, kein bloßes seltsames Nebengeschoss der Erde (des raffinirten, schlauen, klugen Genießens), sondern eine Vegetation aus dem Himmel (aus dem höhern, freyen Leben unter Schönheit, Wahrheit, Tugend und Heiligkeit).

Das klingt dir aber nun viel zu geheimnißvoll? — Also bist du den Geheimnissen so abhold? Dann steht es aber sehr schlimm um dich. Wie willst du dem entgehen, was du so sehr fürchtest? Wo befinden wir uns zuletzt nicht unter Geheimnissen, so lange wir uns auf dem Boden des *Wirklichen*, auch nur des gemeinen physischen Wirklichen, befinden? Ja! Dem Schattenspiel-Universum des Idealisten, oder  
der



der Groß - Uhr - Macher - Welt des Materialisten können wir freylich hinter die Koulissen schauen. Allein wo können wir auch in der lebendigen Welt irgend ein Mal den innersten Vorhang lüpfen? Begreiffst du z. B. nur den Grashalm *ganz*, auf den du trittst? Sieh also! schon in der gewöhnlichen physischen Welt stehst du unter lauter Wundern, und du willst in der höhern keines dulden?! Wenn du daher konsequent seyn, und schlechthin allem Unbegreiflichen ausweichen willst, so flüchte dich nur unter bloße Einbildungen, aber, wie gesagt, unter *bloße* Einbildungen! Was du dir selbst erst ganz machst, das kannst du selbst auch ganz begreifen. Was aber schon *ohne* dich ist, das ist zuletzt immer auch *über* dir. So thue dann auf jede unserer Welten Verzicht, und lasse dir von deiner Phantasie überall eigene schaffen! Diesen deinen Schöpfungen kannst du dann allerdings nach Gefallen in das Mark hineinschauen, — aber auch nur den *Schöpfungen*, die *Schöpferin* selbst ist und bleibt dir schon wieder ein Geheimniß. Sie selbst ist aber auch schon wieder eine *wirkliche* Kraft. Nur ihre *Produkte* sind Seifenblasen, die in den unendlichen Räumen des bloßen leeren Nichtwirklichen zerrinnen.

Worin besteht also das innerste Thun der lebendigen, und nicht bloß der eingebildeten Vernunft. — In einem Nehmen aus sich und von Oben — in einem sich selbst Beleuchten und Beleben, und zugleich in einem Beleuchtet - und Belebtfeyn durch höhere Einflüsse,



flüsse, — also, wie zuvor schon berührt wurde, in einem *Inspiriren und Inspirirtwerden* \*). Ja! Ihr innerster Karakter ist gerade am offenbarsten ein höchster, — höher, als der Karakter jeder unserer übrigen Anlagen. Gerade durch ihre innerste Natur kündigt sie sich uns am bestimmtesten als eine höhere Natur an, welche unmittelbar von Oben weiß und unmittelbar dafür wirkt, weil sie unmittelbar von Oben ist. Sie kündigt sich uns als jene höhere Kraft an, welche unmittelbar von dem Himmel, und für denselben spricht, weil sie unmittelbar aus demselben stammt. Sie kündigt sich uns als jener unmittelbare Funke der Gottheit an, der unmittelbar zu Gott aufstrebt, weil er unmittelbar von Gott kommt.

---

\*) Man wird, wie ich hoffe, nicht vergessen, diese und ähnliche Ausdrücke in dem reinern Sinne zu verstehen, in welchem sie in der gegenwärtigen Schrift immer genommen werden. Es ist hier, was ich anmerkte, nie von einem unmittelbaren Ergriffenwerden durch höhere Wesen die Rede. Es sind nach dem Vorgehenden nicht die übersinnlichen Gegenstände selbst, sondern nur die von der Vernunft darüber aufgestellten Offenbarungen, wovon unser Gefühl unmittelbar berührt wird. Es hat also, so lange man sich dessen erinnert, mit den mystischen Deutungen, die man hier vielleicht fürchtet, keine Gefahr.

---



## XIX.

### *Ueber unsern innersten Sinn.*

**W**ir legen uns mehrere Sinne bey, weil wir an uns mehrere Anstalten getroffen finden, unmittelbare Kunde von Gegenständen verschiedener Art einzuziehen. Töne sind uns etwas ganz Anderes, als Farben. Wir unterscheiden also in uns einen Sinn des Gesichtes, und einen Gehörsinn. Gedanken, Begierden sind wieder etwas ganz Anderes, als Töne und Farben. Wir unterscheiden also in uns auch einen innern Sinn von einem äussern.

Einige Selbstbeobachter unterschieden von jeher auch in ihrem Innern, wie in ihrem Aeufsern mehrere Sinne. Sie bemerkten nämlich, dass einige ihrer innern Begebenheiten tiefer in ihnen vorgehen, als die andern. Sie fanden also in sich neben dem gewöhnlich sogenannten innern Sinn noch einen andern, welchen sie den *innersten* nannten. Sie wiesen diesem letztern die Selbstauffassung des „*Ichs*“, also die Auffassung dessen an, was am tiefsten in unserm Innern liegt, und sie bestimmten den Kreis des erstern dadurch, dass sie in denselben die Auffassung der *blofsen Zustände* dieses unsers „*Ichs*“ verlegten.



Man war hierin allerdings einem Wahren auf der Spur. Wir können unser „Ich“ unmittelbar, wie die *Zustände desselben*, auffassen, und dieses „Ich“ ist etwas Anderes, als *seine Zustände*. Man war also berechtigt, das Auffassen von jenem, wie von diesen, einer Art von eigenem Sinne beyzulegen. Und dieser Sinn konnte der innerste heißen, denn er war bestimmt, in unsere tiefste Tiefe einzudringen. Allein unterscheidet sich denn diese Region unserer Brust von den übrigen *nur durch ihre Tiefe*? Ist sie eine Region, wie jede andere, nur, daß sie weiter einwärts liegt? Ist unser „Ich“ von seinen *Zuständen* nur in der Entfernung von der Oberfläche verschieden? *Ist es aber übrigens im Grunde doch auch nur wieder ein bloßer Zustand, obwohl ein innerhalb allen übrigen befindlicher, und ein sich selbst immer gleicher.*

Das war nun, leider! gewöhnlich der Punkt, auf welchem man die schöne Richtung wieder verließ, in der man sich befand. Wenigstens verließ man sie meistens alsdann, wenn man sich, um desto schneller und gewisser voranzukommen, von der lebendigen Ahnung, die bis dahin geführt hatte, losriß, und ausschließlich nur dem Verstande, also gewöhnlich bald nur der Grübeleiy anvertraute. Der innerste Sinn schien uns alsdann fast immer nichts größeres und bedeutenderes mehr aufzuweisen, als ein bloßes *logisches „Ich“*, welches alles weitem innern Gehaltes beraubt war. Er schien also nichts größeres und bedeutenderes aufzuweisen, als jenes *arm selige „Ich“*.



„Ich“ das ausser Stande ist, uns von sich etwas Anderes zu erzählen, als dass es auch in der jetzigen Viertelstunde noch dasselbe sey, das es in der vorigen war, was es uns dann immer und ewig wiederholt, weil es uns immer und ewig Etwas zu sagen verurtheilt, und doch unfähig ist, etwas Anderes, als dieses, vorzubringen.

Ist denn aber, wenn wir dem lebendigen Zuge unserer innersten Selbstauffassung folgen, und nicht blofs das todte Resultat, das unter dem anatomischen Messer des Verstandes entsteht, betrachten, ist alsdann unser *wirkliches* „Ich“ in der That nur so eine hohle logische Orgelpfeife, aus welcher immer und ewig blofs Ein und derselbe Ton kommt, der zu tönen nie aufhört, weil seine Taste immer berührt wird, und welcher blofs deswegen immer zu tönen gezwungen wird, damit man nie vergesse, dass es immer Eine und dieselbe Pfeife ist, welche gespielt wird? Ist denn unser „Ich“ in der That sonst gar Nichts, als der inhaltloseste und unerträglichste aller Schwätzer, welcher uns sonst schlechthin Nichts vorzuschwätzen weifs, als dass es immer er sey, der uns vorschwätzt, und welcher uns alsdann dieses (wahrlich nicht zu unserer Erbauung und nicht zu unserer Unterhaltung) zu wiederholen gar nicht mehr aufhören kann? Ist denn in uns die *ziefste* aller unserer Tiefen gerade auch die *leerste* von allen, aus welcher uns ausser dem einförmigen und matten logischen Luftzug des Bewusstseyns unserer Einerleyheit,



welches alle unsere geistige Erscheinungen begleitet, schlechterdings kein anderer lebendiger Hauch entgegenkommt?

So geht es, wenn man sich mit dem unrechten Organ anstrengt. Man wollte sein Innerstes mit seinem innersten Sinne erfassen, und man verwechselte den *Sinn* mit dem *Verstande*. Man glaubte sich selbst zu *erfahren*, indess man sich selbst doch nur *erschloss*. Was konnte daraus entstehen? Das, was immer entsteht, wenn man das *Leben* durch die *Sektion* erhaschen will. Man tödtete es.

Will man daher in unser innerstes *Leben selbst*, und nicht bloß in das *Kadaver desselben* eindringen, so gehe man nur in der anfangs eingeschlagenen Richtung fort! Man überlasse sich wirklich der Leitung nur des zuvor berührten sogenannten innersten *Sinnes*, und nicht bloß einer tiefern logischen Anatomirung! Man dringe lebend in dieses tiefste Leben ein! Man rege sich in dem neuen höhern Daseyn, das uns von der Vernunft geöffnet wird! Man rege sich in der hohen und freyen Welt des Schönen, Wahren, Guten, Heiligen! und man schaue dann auf diese große und freye Regung! Tiefer, als dieses freye Daseyn, kommt in uns Nichts mehr vor. Inniger, als diese heiligen Regungen für das Heilige, regt sich in uns Nichts mehr.

Unser vernünftiges Daseyn ist unser tiefstes und dadurch unser höchstes Daseyn, *folglich unser Gefühl,*  
womit



womit wir dieses Daseyn unmittelbar auffassen, wirklich eine Art eines tiefsten und höchsten, also innersten Sinnes. Es ist der Sinn für das Göttliche in uns und für die Offenbarungen des Göttlichen ausser und über uns. — Es ist der Sinn für das Schöne, Gute und Heilige, wofür unser innerstes und eigentlichstes Selbst geschaffen ist, — und es ist der Sinn für die Mittheilungen, welche der Urheber alles Schönen, Guten und Heiligen durch dieses höhere „Selbst“ an uns gelangen läßt.

Durch die Vernunft und durch das Gefühl wird also für uns eine Art höherer Erfahrung eingeleitet. Durch sie erfahren wir eine höhere Ordnung der Dinge; denn durch sie werden wir eingeführt in ein Reich höherer, in das Reich freyer Wesen, welche sich selbst Gesetz und Schicksal sind, welche sich bewegen, weil sie sich bewegen wollen, und welche sich durch diese eigene Bewegung ihr Daseyn als solche freye Wesen, und mit diesem ihre Begebenheiten selbst machen. Durch die Vernunft und durch das Gefühl erfahren wir daher eine höhere Welt, eine von Innen und Oben, aus den Gefinnungen und durch dieselben kommende, und ihre äussere Umgebung sich nach ihrem Verdienste erst selbst gestaltende Welt. Durch sie erfahren wir eine Welt recht eigentlich in und auch noch über uns, wie durch die übrigen Sinne eine — um uns. Durch sie erfahren wir ein höheres bleibendes Leben, ein Leben aus freyen Quellen und zu ewigen Zwecken, ein Leben durch



durch Wissen und Wollen, wie durch die übrigen Sinne ein gemeines vorübereilendes, welches kommt und geht, ohne zu wissen, woher und wohin, und ohne das Beginnen, oder Fortsetzen, oder Aufhören in seiner Gewalt zu haben. *Durch die Vernunft und durch das Gefühl erfahren wir einen Himmel, wie durch die übrigen Sinne eine Erde.*

Wir erfahren aber durch sie freylich keinen gewöhnlich sogenannten Himmel, der meistens nichts als eine durch die Phantasie verwandelte — *überirdische* — Erde ist, also keinen Himmel gesteigerter physischer Gestalten und vervielfältigter und verfeinerter physischer Genüsse, — sondern nur einen Himmel vernünftiger d. i. freyer Wesen und Regungen, einen Himmel des Schönen und Heiligen, also keinen bloß hyperphysischen, sondern einen wirklich himmlischen oder heiligen Himmel, — keinen — *bloß ausser uns*, sondern *in* und dadurch auch *um* und *über* uns.

„Seht da, wird es heißen, — ein sechster oder wohl gar ein siebenter Sinn! Was doch die Schule Alles findet!?“ — Nun! Können denn ihr euch mit einem bloß fünf sinnigen Menschen begnügen? Kann denn euer Mensch wirklich sonst gar Nichts, als sehen, hören, riechen, schmecken und betasten? Freylich! Er kann auch noch denken. Kann er denn aber nur  
 sein



*sein Geschehenes, Gehörtes, Berouchenes, Geschmecktes und Betastetes, und ausser diesem gar nichts denken? Er kann ja wenigstens auch noch seine Wünsche, seine Vorsätze, seine Neigungen denken. Und lernt er denn diese seine innern Begebenheiten, wie jene äussern, auch nur wieder durch seine körperlichen Sinne kennen? Kann er denn seine Wünsche sehen, seine Vorsätze riechen, seine Neigungen greifen? Ihr gesteht ihm ja deswegen selbst ausser seinen äussern Sinnen auch einen innern zu. Ihr durchbrecht ja also selbst die Schranken eurer für unüberschreitbar gehaltenen Fünfsinnigkeit. Da ihr euch aber nun auf diese Weise aus der engen körperlichen Sphäre ein Mal in die freyere geistige durchgearbeitet habt, seht ihr denn in dieser überall nur Ereignisse einer und derselben Art? Weis denn unser Geist in Rücksicht seiner selbst immer von nichts Anderem als von Begierden und Neigungen und nicht auch z. B. von Pflichtgefühlen? Und sind denn seine Regungen für Schönheit, Tugend, Religion, verglichen mit seinen Regungen für blossen Genuss nicht eben so sehr anderer Art, als es die Farben, verglichen mit den Tönen, sind? Und zur Auffassung dieser verschiedenen äussern Eigenheiten sollen zwey verschiedene äussere Sinne nöthig seyn, zur Auffassung jener innern aber nicht? Oder kann bey diesen die höhere aus der niedrigern durch blosses Denken ersteigert werden? Warum ist denn aber dieses nicht auch bey jenen möglich? Warum kann man nicht auch*

*dort*



dort die Anschauung der Farbe durch bloße Zergliederung der Anschauung des Tons hervorbringen? Doch! darüber liegen ja in dem Vorhergehenden schon die nöthigen Winke. — Wenn also der von euch vorhin gebrauchte Ausdruck der „Schule“ ein Schimpfwort seyn soll, wen trifft der Vorwurf: „der Natur des Menschen durch ihre Erklärung — einer Hypothese zu Gunsten, Gewalt angethan zu haben?“ Trifft dieser Vorwurf uns, die wir dieser hohen Natur, um ihr Ebenmafs nicht zu stören, alle die Organe lassen, welche sie uns so deutlich vorzeigt? Oder euch, die ihr derselben wenigstens Eines wegschneidet, um die Alleinherrschaft eines andern (z. B. der Denkkraft — alsdann eigentlich nur Raisonnirkraft) zu retten? Gewifs! nur die so leicht befangene Schule, eigentlich nur irgend eine Schulsekte kann der Menschennatur blofs alle niedrigern Sinne zugestehen, aber jenen höchsten absprechen. Die unbefangene Welt, die im Ganzen immer unbefangene Menschheit fand diesen hohen Sinn im Ganzen auch von Jeher in sich, sobald sie zu ihrem vollen Daseyn erwacht, also über die erste Stufe der *eigentlichen* Wildheit (und nicht blofs der oft nur so *genannten*) emporgestiegen war. Dahin deutet so manche unläugbare Erscheinung. Dahin deutet z. B. der ganze hieher gehörige Sprachgebrauch. Man sprach wenigstens von den Grundlagen der Stoffe dieses höhern Kreises, wie von den — aller übrigen, immer in dem Tone, in welchem man von Ueberzeugungen aus der ersten Hand überhaupt spricht. Man drückte sich immer so  
aus,



aus, daß es einleuchtete, man glaube eben so unmittelbar an die Existenz eines Schönen, Guten, in sich Wahren, wie an die Existenz eines Hellen, Warmen. Dahin deutete auch z. B. der Widerstand, der sich in jedem Menschen von gesundem Kopfe und Herzen gegen die Vernichtung *aller höhern* Realitäten, wie gegen die — *aller physischen*, immer glücklich erhob, ungeachtet diese Vernichtung von einem unüberlegnen Raisonnement oft sehr übermächtig eingeleitet war. Man konnte die Einwürfe gegen seine höhern Ueberzeugungen sehr oft nicht auflösen. Man gab aber darum diese Ueberzeugungen doch nicht ganz auf, so wenig als man seine gemeinen deswegen aufgab, weil man nicht alle Einwürfe dagegen heben konnte. *Man fühlte, daß die einen wie die andern — Ueberzeugungen aus der ersten Hand sind, wogegen Gründe aus der zweyten — Nichts vermögen.*

*Wahrlich! die ganze gebildete Menschheit fand in sich, wenn gleich nicht immer dem Worte, doch der Sache nach, von Jeher ein höheres Organ. Man sprach in allen bessern Kreisen immer von einem Sinne für das Schöne, von einem Sinne für das Wahre, und man sprach, wenn man sich so ausdrückte, nicht etwa nur figürlich; denn man handelte auch in dem Geiste dieser Sprache. Man traute dem bloßen Raisonnement über Schönheit, Wahrheit, u. d. gl. nicht dasselbe zu, was man dem Gefühle darüber zutraute. Man sah ein, daß das Schöne, Gute, wie die Farbe, der Ton, — — unmittelbar erfaßt werden müßte, um*  
wirk-



*wirklich, um in seiner Wesenheit, und nicht bloß in seiner Hülle (dem Worte) erfaßt zu seyn.*

Dafs sich dieser edlere Sinn nicht in jedem Einzelnen gleich lebendig rege, darf dieses irre machen? Regen sich unfere übrigen Sinne in allen Einzelnen gleich? Ist nicht auch unter ihnen in verschiedenen Subjekten ein oft ungeheurer Unterschied? Man vergleiche das Auge des Wilden mit dem — des entnervten Europäers! Die Verschiedenheit der Uebung kann auch hierin nicht anders, als eine Verschiedenheit der Schärfe bewirken. Und leider! ist ja gerade die Vernunft die am spätesten und schwächsten geübte Kraft in uns. Leider! werden ja alle unfere übrigen Kräfte, und meistens wohl gar gerade die gefährlichern schon so früh und stark geübt, so dafs sich die Vernunft, wenn sie erwacht, nur mühsam durch die ungünstige Umgebung durcharbeiten kann. Ist es also nicht ein Wunder, dafs sich unserer besserer Vernunftsinne (wenn dieser Ausdruck erlaubt ist) unter solchen Umständen nur noch so sehr regt, als er es wirklich thut? „*Er zeigt sich aber auch in Manchen ganz und gar nicht.*“ Es soll dieses der Fall seyn, ob wohl er es — in keinem Kultivirten (d. i. zur geistigen Welt ganz Gebornen) wirklich ist. *Es giebt auch Blindgebohrne. Darum ist das Auge doch ein Sinn.*

Wie übrigens dieser höhere Sinn in uns wirke, ist freylich ein Geheimniß. Genug! Er wirkt. Es ist uns ja (wie ich zuvor schon ein Mal anmerkte) die  
Wir-



Wirkungsweise der übrigen Sinne im Grunde auch ein Geheimniß, und wir glauben doch an ihre Wirksamkeit. Soviel ist uns indess über seine Weise, zu wirken, allerdings bekannt, daß er, als ein edlerer Sinn nicht, wie die übrigen, *bloß ergriffen* und *bloß angeregt* werden könne, sondern daß er es sich größtentheils erst *selbst bereiten*, und sich alsdann immer erst auch *selbst anregen* müsse. *Wir müssen uns in unserm Innern erst selbst ordnen, wir müssen uns erst selbst zu unserer wahrern und edlern Existenz erheben, um das Schöne, Wahre und Edle seiner Wesenheit und nicht bloß dem Namen nach inne zu werden.* Wir müssen uns in unserm Innern z. B. erst selbst frey regen, um die Freyheit lebendig zu sehen, und nicht etwa nur ihr Wort todt nachzusprechen. Die ganze physische Welt umgiebt und betastet uns auch ohne unser Zuthun. Zur höhern müssen wir aber erst emporsteigen, um mit ihr so innig und ganz bekannt zu werden, wie mit jener. Die Strahlen, die auch ohne eine *anhaltendere* Selbstthätigkeit edlerer Art (denn ohne *alle* bessere Regung kommen nicht einmal solche Strahlen) von Oben herabfallen, wecken nur eine unbestimmte Ahnung, aber keine klare Anschauung. *Nur dem Edlen schließt sich das Reich des Höhern lebendig und bleibend auf.* Dem Unedlen öffnet es sich bloß augenblicklich als vorbeilendes Traumgesicht. Aber auch ihm öffnet es sich so — nur in seinen bessern Augenblicken, und wäre es irgend Jemanden möglich, in jedem Augenblicke seines Daseyns ohne alle schönere Regung zu seyn,



*seyn, so würden sich in einem solchen auch nicht ein Mal diese Traumblitze zeigen.*

Darin unterscheidet sich nun unser höchster Sinn von allen übrigen wesentlich, daß wir ihn uns erst selbst frey ausbilden müssen, indess sich diese, durch äußere Einflüsse genöthigt, nothwendig entwickeln. Zum Sehen, Hören (und sogar zum Denken) werden wir gebracht. Zur Vernunft aber müssen wir uns selbst bringen. \*)

---

\*) *Wenn sich aber dieser unser höchster Sinn von den übrigen so wesentlich unterscheidet, sagst du, so ist er ja eben darum kein Sinn.* — — *Du streitest um das Wort.* Ich gebe es dir gerne preis, wenn du mir nur die Sache nicht verwirfst. Also, ja! *Er ist kein Sinn in der gemeinen Bedeutung des Wortes, kein Sinn bloß für Gegenstände selbst, sondern nur für Nachrichten davon, kein Sinn mit irgend einem körperlichen Organ, kein Auge, kein Ohr, aber doch ein unmittelbares Auffassungsvermögen, doch eine Weise, unmittelbar inne werden, was anders woher nicht inne geworden wird, also doch eine Art von Sinn in höherer Bedeutung.*

---



---

## XX.

*Sind also Verstand und Vernunft nicht wesentlich verschiedene Kräfte.*

---

Aus den vorgehenden Zeichnungen ergiebt sich zwar die Verschiedenheit des Verstandes und der Vernunft von Selbst. Allein ihre Verwechslung ist nun ein Mal doch zu gewöhnlich, und dabey zu verderblich, als daß man in der Bestimmung ihres Unterschiedes leicht zu deutlich werden könnte. Wir wollen deswegen ihre charakteristischen Merkmalhe hier noch ein Mal kurz, und in mancher Rücksicht von einer andern Seite aufgefaßt, zusammenstellen.

Der *Verstand* kann Nichts, als *denken*, d. i. er kann weiter Nichts, als Anschauungen in Begriffe, Urtheile und Schlüsse verwandeln. Er kann weiter Nichts, als unmittelbare Vorstellungen zu mittelbaren machen. Er kann also nur — dasjenige, was schon in unserm Bewußtseyn liegt, aber nur dunkel (obwohl vielleicht lebhaft) deutlich in dasselbe hervorru- fen. Wir sind nämlich so eingerichtet, daß wir, um deutlich zu erkennen, *nicht bloß anschauend* (bloß empfindend oder bloß fühlend) sondern zugleich  
immer



*immer denkend* erkennen müssen. Wir sind also so eingerichtet, daß wir uns der Gaben der Empfindung und der Vernunft, um sie mit klarem Bewußtseyn, und zuverlässig zu besitzen, immer erst durch Hülfe des Verstandes bemächtigen müssen. Der Verstand kann daher nichts ursprünglich inne werden, Nichts unmittelbar auffassen, Nichts zuerst in das Bewußtseyn bringen. Er kann aber das schon anderweitig Innegewordene, das schon durch eine andere Kraft unmittelbar Aufgefaßte, das schon auf andern Wegen in das Bewußtseyn Eingegangene zur Klarheit und Zuverlässigkeit des Bewußtseyns erheben. Er aus sich allein weiß also Nichts, und kann uns daher aus sich allein auch Nichts sagen. Was er weiß, das weiß er nur von Andern. Aber er weiß dieses alsdann bestimmter, vollständiger, fester, und ist deswegen dazu vorhanden, unser Wissen erst zu einem eigentlichen Wissen zu machen.

Die *Vernunft* kann mehr als bloß denken. Die Vernunft kann *vernehmen*, d. i. unmittelbare Ueberzeugungen hervorbringen. Sie kann in das Bewußtseyn einführen, was vor ihrer Regung gar nicht darin ist, weder deutlich, noch dunkel. Die Vernunft kann ursprüngliche Kunde geben. Und es ist das Höhere — das Schöne, das Gute, das Heilige, — wovon sie uns diese erste Kunde verschafft, was sie also unmittelbar erfaßt, was sie zuerst in unser Bewußtseyn bringt. Die Vernunft weiß daher durch sich allein. Sie weiß eine ganze höhere Welt durch sich



sich allein, und ihr Wissen kann durch den Verstand *nicht* erst *begründet*, sondern *nur entwickelt* werden.

Der *Verstand* kann also nur *bearbeiten*, was ihm anderswoher vorgelegt wird. Er kann nur auseinander und zusammenstellen, was in uns schon vorhanden ist. Er kann nur in die für uns nothwendige Ordnung und Stellung bringen, was sich auch zuvor schon, aber ohne diese Ordnung und Stellung, in uns befindet. Aber vorlegen selbst, also machen, daß Etwas in uns erst ursprünglich vorhanden werde, d. i. in uns überhaupt zu seyn erst anfangen, das kann er nicht.

Das kann aber die *Vernunft*. Diese kann uns neue geistige Lebensstoffe *ursprünglich vorlegen*. Diese kann in uns ein höheres Leben ursprünglich erwecken. Diese kann in uns höhere Einsichten und höhere Triebe ursprünglich anregen.

Der *Verstand* kann daher *nur erkennen*, was ihm zu erkennen gegeben wird. Sich selbst Etwas zu erkennen geben kann er nicht. Er kann also auch uns aus und durch sich selbst allein Nichts zu erkennen geben. Er muß zu erkennen immer nur nehmen.

Die *Vernunft* hingegen kann zu erkennen geben. Sie giebt uns eine ganze neue Welt, eine Welt des Schönen, Guten und Heiligen, zu erkennen. Und  
dieses



dieses Geben ist ein reines Geben. Sie giebt rein nur aus und nur durch sich. Sie setzt nicht etwa nur zusammen, um bloß ein anders Gestaltetes zu geben, wie die Phantasie. Das, was sie uns giebt, ist in den andern uns umgebenden Welten weder ganz so, wie sie es giebt, noch auch nur in seinen Elementen vorhanden. Es ist schlechthin nicht *aus* diesen Welten, sondern ganz anderswoher nur *für* dieselben. Wir finden desswegen in ihnen überall auch nur die Brechungen des neuen in sie erst von Oben herabfallenden Strahles.

Da der *Verstand* nur bearbeiten kann, so kann er alles *nur verändern, nur anders machen, als es wirklich ist*. Er kann sich nämlich aus dem, was ihm zur Bearbeitung vorgelegt wird, immer nur Etwas auf seine Weise zusammenmachen, und uns dann *nur dieses von ihm gemachte, aber nie das ihm Vorgelegte selbst und unverändert* vorzeigen.

Die *Vernunft* verändert das, was sie uns vorzeigt, nicht erst zuvor. Sie macht es nicht anders, als es wirklich ist. Sie giebt es unverwandelt, wie sie es in und über sich findet. Zwar muß es, um von uns erkannt zu werden, alsdann auch die Funktionen des Verstandes durchgehen, und dort leidet es hernach allerdings ebenfalls seine Verwandlungen. Allein von der Vernunft selbst geht es unverwandelt aus.



Der *Verstand* verändert dadurch, daß er immer Etwas fallen läßt, und immer nur Etwas zurückbehält. Je mehr er sich anstrengt, desto mehr läßt er fallen, und desto weniger behält er zurück. Sein Thun ist ein *beständiges Reduziren* des Größern auf das Kleinere, des Mehrern auf das Wenigere. Er kann das, was er vorzeigen will, nie so ganz, wie es ist, mit allen Eigenheiten, die ihm davon vorgelegt sind, vorzeigen.

Das Thun der *Vernunft* ist das gerade Gegentheil. Sie läßt von dem, was ihr vorschwebt, *Nichts los*. Sie legt uns dasselbe in der ganzen Grösse und Fülle, in der es ihr vorschwebt, vor. Die großen Offenbarungen, die sie uns ertheilt, zeigen sich uns immer reicher an Inhalt, je mehr wir auf sie hören. Zuletzt unterliegt selbst die Einbildungskraft, und auch das Gefühl kann endlich nur anbethen.

Der *Verstand* muß immer Etwas fallen lassen, und immer nur Etwas zurückbehalten, weil er das Unterscheidende nicht zu gebrauchen weiß, sondern nur mit dem Gemeinsamen zu manipuliren versteht. Er muß also jenes immer wegwerfen, und immer nur dieses zu bewahren suchen. Er kann *nur verallgemeinen*. Er kann uns von jedem Einzelnen nur etwas mit mehreren andern Gemeinsames, von jedem Besondern nur etwas Allgemeines vorzeigen. Er macht dadurch zwar, daß wir uns des anderswoher gegebenen Einzelnen und Besonderen auch bewußt werden.



den. Aber was *er* uns davon vorzeigt, ist nicht dieses Einzelne und Besondere selbst, sondern nur etwas Gemeinsames, eine Allgemeinheit davon.

Die *Vernunft braucht Nichts fallen zu lassen*. Ihr dient das Unterscheidende, wie das Gemeinsame, zu ihren Zwecken. Sie hat nicht zu bearbeiten ein Gegebenes, sondern selbst erst zu geben. Sie faßt daher ganz, wie es sich ihr darstellt, auf, und giebt es auch so ganz, wie sie es auffaßt, wieder. Sie macht das, was sie giebt, nicht erst so, wie sie es giebt. Sie giebt es, wie sie es findet. *Sie giebt also das Wirkliche, Besondere und Einzelne als ein Wirkliches, Besonderes und Einzelnes*. Sie zeigt von demselben nicht bloß ein erst von ihr gemachtes Allgemeines, sondern sie zeigt dasselbe, wie sie es antrifft, selbst vor.

Die Allgemeinheiten, welche uns der *Verstand* einzig zu liefern im Stande ist, sind nichts Reelles, nichts wirklich Vorhandenes, sondern nur eine gewisse Modifikation an dem Reellen, eine gewisse Vorrichtung an dem wirklich Vorhandenen. Der Verstand macht uns daher zunächst *nicht mit dem Reellen und Wirklichen selbst, sondern nur mit einer an demselben vorgenommenen Aenderung, und bloß dadurch mit Jenem auch bekannt*. Eigentlich veranlaßt er nur, daß wir nach der von ihm getroffenen Mafsregel durch diejenigen Anlagen, die ursprünglich aufzufassen bestimmt sind, mit diesem Reellen und Wirk-



Wirklichen bekannt werden. *Er sagt uns also eigentlich nichts Reelles, sondern er macht nur, dass uns das Reelle, was uns anderweitig (in unserm Innern) gesagt wird, verstehen.*

Die *Vernunft* führt uns aber keine bloßen Allgemeinheiten, sondern lauter Besonderes auf. *Sie macht uns also zunächst mit einem Reellen und Wirklichen selbst bekannt.* Sie kann uns zwar damit auch nur durch den Verstand — bestimmt und deutlich bekannt machen. Allein es ist, und bleibt es doch immer sie, welche diese Bekanntschaft ursprünglich einleitet und zuletzt begründet. Es ist und bleibt es immer sie, welche das Schöne, das Gute, das Heilige dem Gefühle zuerst aufführt und dadurch dem Verstande hierin selbst erst die erste Anregung giebt. Es ist und bleibt es immer sie, welche uns den Heiligen, von dem alles Schöne, Gute und Heilige ausgeht, zuerst nennt, und auch später immer wieder verbürget.

Die Allgemeinheiten sind nicht nur nicht das Reelle selbst. Sie sind nicht ein Mal eigentliche Theile des Reellen, sondern nur Beziehungen, und darum auch nur Bezeichnungen desselben. Der *Verstand* kann daher im Grunde *nur beziehen und bezeichnen*, und uns also von den Gegenständen auch *bloße Beziehungen und bloße Bezeichnungen* aufweisen. Er kann uns eigentlich nicht sie selbst, eben so wenig theilweise als ganz, er kann uns nur ihre Verhältnisse und Zeichen, und darum sie selbst bloß in soferne



kennen lernen, als sie solcher Beziehungen und Bezeichnungen fähig sind. Das Uebrige müssen wir uns bey Gelegenheit dieses Beziehens und Bezeichnens von andern Anlagen in unserm Innern zeigen lassen.

Die *Vernunft* ist eine dieser andern Anlagen, welche uns dieses Uebrige, was gerade auch das Wichtigere und Eigenthümlichere ist, auf dem Gebiete des Höhern zeigen kann. Sie zeigt uns auf diesem höhern Gebiete die Sache, den Geist, das Leben selbst, woran dann der Verstand erst hinterher wieder sein Beziehen und Bezeichnen versucht. Sie berührt das Gefühl mit den grossen Offenbarungen über das Schöne, Wahre und Gute in ihrer ganzen Lebendigkeit selbst, woraus dann der Verstand erst hinterher seine Schönheiten, Wahrheiten und Pflichten ableitet, um sie als an sich todte Merkzeichen des da einheimischen hohen Lebens aufzustellen.

Da der *Verstand* an dem Wirklichen nur sein Selbstgemachtes, an dem Besondern nur sein Allgemeines vorzeigen kann, so kann er sich zuletzt nie auf sich allein stützen. Er bedarf zuletzt immer einer fremden Stütze. Er kann nie alle Bürgschaft, er kann gerade die Bürgschaft für das Wichtigste (für das Wirkliche) nicht übernehmen. Er muß sich am Ende, eben in Ansehung dieses Wichtigsten, immer auf eine fremde Bürgschaft berufen. Das, was er jedes Mal sagt, ist nie bloß darum wahr, weil er nur dieses, sondern weil er auch noch etwas Anderes, was damit



mit zusammenhängt, und weil irgend eine von ihm verschiedene Kraft wieder Etwas sagt, wovon Alles gestützt wird. *Er kann nicht weisen, nur beweisen.*

*Die Vernunft aber kann weisen.* Sie weist uns auf sich und nach Oben hin. Sie weist uns den Heiligen, und sein großes weites Reich von Schönheit, Wahrheit, Edelmuth und Seligkeit. Sie weist uns durch das Gefühl ein höheres Leben unter Wahrheiten und Tugenden. Sie spricht darüber entscheidend durch sich allein. Sie beruft sich nicht auf fremde Autoritäten. *Sie beruft sich nur auf.* Ihre Vernünftigkeit ist der letzte Bürge für die Wahrheit ihrer Offenbarungen. Oder ist der Karakter der Vernünftigkeit nicht selbst für den orientirten Verstand in seinem Streite um Wahrheit das Ultimatum für dieselbe, so wie das Brandmahl der Unvernünftigkeit — *dagegen.* Die Beweise, die auch hierin noch dazu kommen mögen, dienen eben alle nur, um jenen großen Karakter oder dieses arge Brandmahl rechtsichtbar zu machen — durch Wegräumung der Umgebungen, welche die Ansicht hindern.

Weil nun aber der *Verstand* immer nur beweisen, also immer nur Eines durch das Andere darthun kann, so kann er *nie eine Ueberzeugung aus der ersten Hand verschaffen.* Er allein kann uns also nie unsere erste Frage und darum auch nie unsere letzte beantworten. Er allein kann vielmehr nach jeder seiner Antworten immer nur selbst wieder fragen, ohne



ohne Aufhören fragen. Er allein findet keinen Anfang und kein Ende, sondern ewig nur ein Mittleres.

Die *Vernunft* giebt uns eine *Ueberzeugung aus der ersten Hand*, die *höchste Ueberzeugung dieser Art*. Sie beantwortet unsere höchste — erste und letzte Frage. Sie zeigt uns den höchsten Anfang und das höchste Ziel alles Seyns und alles Wissens und alles Thuns. Ihre Ausprüche gehen bestimmt von einem Ersten aus, und hören bestimmt bey einem Letzten auf. Wir finden unsere Ueberzeugung in ihnen bestimmt geschlossen, und uns dadurch bestimmt beruhigt. Wir wissen durch sie das Wesentlichste, wessen wir bedürfen, den höchsten Punkt, von welchem wir auszugehen, und den höchsten, auf welchen wir hinzugehen haben. Unser Gefühl ist befriedigt, und selbst auch der Verstand, wenn er sich nicht vergiftet, bleibt dabey beruhigt stehen.

Der *Verstand* für sich allein ist ohne *eigentliche Selbstständigkeit*. Er für sich allein kann *Alles behaupten, und Alles beweisen*. Er für sich allein kann die entgegengesetztesten Sätze behaupten und beweisen. Er ist so genommen der Spielball jedes Zufalls. Er ist in dieser Lage schlechthin außer Stande uns fest und sicher zu leiten auf einem *einzigen Wege*.

Die *Vernunft* ist *selbstständig, höchst selbstständig*. Sie kann immer nur dasselbe behaupten.



*ten.* Sie kann uns immer nur sagen: „Es giebt ein Schönes, Wahres, Gutes, und einen Gott, die Quelle alles Schönen, Wahren und Guten.“ Sie kann unter gewissen ungünstigen Umständen *zwar schweigen, aber nie das Gegentheil behaupten.* Und sie kann gewöhnlich nur eine Zeitlang schweigen, und dann unvermuthet wieder desto gewaltiger — aber nur mit ihren vorigen Ausprüchen auftreten. Zwingen wir sie hingegen nie, zu schweigen, so fährt sie in ihren Offenbarungen immer bestimmter und nachdrücklicher fort, und wirkt so als eine Art höhern Instinktes mit einer Selbstgleichheit und Sicherheit, die man an dem Verstande vergebens sucht.

Das Produkt des *Verstandes* ist im Grunde immer nur etwas *Todtes und Leeres*, wodurch irgend ein lebendiger Inhalt nur bezeichnet wird, ohne er selbst zu seyn. Sein Hauptprodukt ist nämlich seine Einheit des Vielen im Bewusstseyn. Diese Einheit ist aber immer nothwendig hohl und ohne Leben, denn sie ist eine Einheit nur durch Trennung, eine Einheit nur des Gemeinsamen und nur durch Entfernung der Unterschiede.

Was uns die *Vernunft* aufführt, ist von innerm Gehalte, und lebendig, ist von dem größten innerm Gehalte, und von dem höchsten lebendigsten Leben. Ihre Einheit ist eine Einheit nur durch Vereinigung, eine Einheit nur durch Harmonie der Unterschiede.

Sie



Sie zeigt uns jenes groſſe ewige einzige Eine , von welchem alles Leben kommt, und zu welchen zuletzt auch alles Leben führt.

Der *Verstand* spricht daher *unmittelbar immer nur unsern Kopf*, unser Herz aber nicht an, denn nur der Kopf kann sich mit leeren und einander entgegengesetzten Formeln etwa zum Spiele beschäftigen. Das Herz aber kann diesen hohlen und feindlichen Dingen kein Interesse abgewinnen. Wird daher von ihm auch das Herz berührt, *so geschieht es nur mittelbar*, durch Hülfe der aufgeregten Neigungen, in derer Dienste er arbeitet, und alsdann ist sich diese *Berührung oft auch gerade so entgegengesetzt, wie die des Kopfes*. Das Herz wird alsdann eben so, wie der Kopf, zwischen den widersprechendsten Gewalten eingeklemmt. Es ist in Ansehung desselben Gegenstandes Liebe und Haß, Hoffnung und Furcht, was ihm von dem bestochenen Verstande andemonstrirt wird. Der *Verstand für sich allein*, in seinem anmassenden Zustande, kann in uns nur *Grübeleien, Unbegreiflichkeiten, Ungewissheiten, — und Verzweiflung erzeugen.*

Wie ganz anders wirkt die *Vernunft*? Wie inhaltvoll sind alle ihre Regungen? Und wie bestimmt und entscheidend sprechen sie alle unmittelbar unsern Kopf an? Und mit welcher lebendigen Gewalt theilen sie sich eben so unmittelbar unserm Herzen mit? Wie klar und sicher steht derjenige, der in seiner

Ver-



Vernunft zu leben weiß, auf einem bedeutungsvollen Daseyn da, auch in äußerer Nacht und in äußerem Sturme?

Zwey so sehr von einander verschiedene Kräfte können sich auch nur auf eine verschiedene Weise entwickeln. *Der Verstand wird entwickelt. Die Vernunft entwickelt sich selbst.* Jener ist in die Gewalt äußerer Mächte hingegeben, diese nur in ihre eigene. Jener wird also durch fremde Einflüsse auseinander getrieben. Diese entfaltet sich nur durch ihre innern Triebe. Und wenn gleich zur ersten Anregung auch von dieser irgendwoher eine Berührung von Außen geschehen muß, so hat diese Berührung weiter Nichts zu thun, als die innere *eigene und freye* Kraft zu wecken. Ist diese nur ein Mal wach, so wird sie dann schon durch sich allein thätig. Der Verstand bedarf zu seinen weitem Entfaltungen immer wieder neuer Reitze von Außen. Die Vernunft aber ist sich hierin selbst Reitzmittel. Jener gehört also noch in die Reihen gewöhnlicher Naturkräfte, wovon immer eine aus der andern hervorgeht. Diese ist eigenthümliche höhere Kraft, die nur aus und durch sich selbst kommen kann. Deswegen wird jener durch die gewöhnlichen Rüttelungen und Stöße der allgemeinen unwiderstehlichen äußern Bewegung gemacht. *Diese hingegen macht sich nur selbst durch ihre eigenthümliche freye Bewegung in unserm Innern, in unserm Innersten.*



## XXI.

*Von den Rechten, welche der Vernunft  
zukommen.*

**D**aß die Vernunft eine eigene, von allen unsern übrigen Geisteskräften, also *insbesondere auch von unserm Verstande verschiedene*, Kraft sey, das kann wahrlich jedem Unbefangenen nicht anders, als entschieden seyn. Ganz gewiß sind die Regungen der Vernunft von so eigenthümlicher Art, daß sie nur aus einer eigenthümlichen Quelle kommen können. Die einzige Frage, welche sich noch weiter mit einigem Grunde aufwerfen läßt, ist, *ob diese Regungen auch so reell als eigenthümlich sind*, ob ihnen nämlich wirklich derjenige Inhalt entspricht, wodurch sie sich so sehr auszeichnen, ob also der Vernunft ein größeres Ansehen zukommt, als z. B. der Phantasie, Ob ihr wenigstens dasselbe Ansehen in Ansehung ihrer höhern Gegenstände zukommt, welches der Empfindung in Ansehung der physischen mit Grunde nicht abgeläugnet werden kann.

Wenn wir uns der Regung unsers innern Lebens unbefangen, also ohne Begünstigung einer Anlage zum Nachtheil der andern überlassen, so werden wir eben  
so



so wenig jemals versucht werden, der Vernunft, als der Empfindung zu misstrauen. Dieses Misstrauen, dieser Zweifel entsteht erst aus dem Uebergewichte des Verstandes. So lange wir unbefangen nur *fühlen* oder *empfinden*, finden wir uns in unserm Glauben an eine höhere oder an unsere gemeine sinnliche Existenz nicht beruhigt. Erst wenn wir zu denken, eigentlich erst wenn wir ausschließlich (oder wenigstens vorzüglich nur) zu denken beginnen, fällt es uns ein, zu fragen, ob denn nicht vielleicht diese höhere oder diese niedere Existenz, ob nicht vielleicht jede Existenz überhaupt nur Täuschung sey.

Diese Frage ist dem Verstande sehr natürlich. Er, der aus sich Nichts weiß, weiß nothwendig auch den Grund alles Wissens aus sich nicht. Eben so natürlich ist ihm übrigens auch die Antwort, die er aus sich selbst auf diese seine Frage giebt. Er, der bey unserm Wissen allerdings eine sehr wichtige, und überdies noch die lauteste Rolle spielt, überredet sich leicht, Alles zu wissen. Da er nun gleichwohl unter allem seinen Wissen keines von Existenzen findet, so glaubt er auch behaupten zu dürfen, daß es auch keine Existenzen gebe.

Allein so natürlich dem isolirten (und darum anmassenden) Verstande diese Frage und diese Antwort sind, so ist ihm doch dieser isolirte Zustand selbst nicht natürlich. *Er für sich allein kann freylich nur zweifeln und zuletzt nur verzweifeln.* Aber er soll nicht



nicht für sich allein seyn und handeln. Er für sich allein, losgerissen von den übrigen Kräften des Geistes, befindet sich eben so wenig in der ihm angewiesenen lebendigen, folglich natürlichen Lage, als das Haupt, oder irgend ein anderer Theil unsers Leibes, wenn er von den übrigen Theilen desselben getrennt ist. Soll uns also der Zweifel, den er in diesem widernatürlichen Zustande erzeugt, in unserm übrigen gewissen geistigen Leben irre machen? Er entsteht ja, wie man sieht, nur aus einem Gebrechen. Ist aber die Erscheinung in irgend einer Krankheit eine Einwendung gegen die Wahrheit des gefunden Zustandes? Warum verläßt man hierin bey den Betrachtungen des geistigen Lebens die auffallende Analogie mit dem körperlichen? Das vom Rumpfe getrennte Haupt sieht, hört, lebt auch nicht mehr. Und doch ist uns dieses kein Grund, das Sehen, Hören und Leben überhaupt zu läugnen. Denn das gesunde und mit dem übrigen lebendigen Körper verbundene Haupt sieht und hört und lebt sehr deutlich. Soll uns auf unserm geistigen Gebiete der Tod einer abgerissenen Kraft ein Einwurf gegen die Aechtheit ihres und unsers gesammten geistigen Lebens überhaupt seyn? Der bloß aus und bloß für sich spinnende Verstand mag also immerhin jeden wirklichen Faden zu irgend einem wirklichen Gespinnste verlieren. Es ist dieses nur der Fall in der Anwandlung von Wahnsinn, worin er sich eben befindet. *Und die Einfälle des Wahnsinns sind doch, wahrlich! keine Widerlegung seiner gefunden Aeusserungen.* Wenn er von  
 sei-



seiner Verirrung aus dem lebendigen Kreise seiner Mitkräfte in denselben zurückkommt, so sieht und hört er schon selbst wieder das, wofür er in seiner Verlorenheit taub und blind ist.

Wie soll er in diesem Zustande noch Etwas ausser sich finden können. Er hat sich ja alsdann eigentlich sogar immer selbst verloren, denn er hat sich alsdann immer seinem Todfeinde — dem Widerspruche übergeben, der nicht unterlassen kann, ihn als Verstand zu tödten, und nur noch als Unverstand leben zu lassen. Oder ist es nicht ein Widerspruch, wovon er ausgeht, wenn er an aller Existenz verzweifelt? *Könnte er denn auch nur verzweifeln, wenn er nicht selbst existirte?* Freylich! An seiner eigenen Existenz verzweifelt er nicht, sondern nur an jeder andern. Trifft denn aber die Frage, die ihn endlich zur Verzweiflung an Allem ausser im bringt, nicht eben so sehr ihn selbst? Kann man nicht eben so gut in Ansehung seiner, wie in Ansehung alles Uebrigen, fragen: ob die Existenz nicht etwa eine bloße Täuschung sey? Und muß er sich diese Frage, wenn er konsequent bleiben will, in der einen Rücksicht nicht eben so beantworten, wie in der andern? Muß er also nicht nothwendig an seinem Zweifel selbst zweifeln, und so in alle Ewigkeit fort an jedem Zweifel des Zweifels wieder zweifeln? *Heißt aber dieses mehr, als vor lauter Gewissheit endlich an der Verzweiflung selbst verzweifeln, also vor lauter Verstande endlich von allem Verstande kommen?*

Gewiss!



Gewiß! dieselbe Waffe, womit der Verstand jede Gewissheit außer sich zerstört, zerstört nothwendig auch seine eigene. Denn dieselbe Frage, welche er in Ansehung der ersten aufwirft, dringt sich ihm auch in Ansehung der zweyten auf, und er findet in sich allein auf diese so wenig irgend eine ganz befriedigende Antwort, als auf jene. Er findet in sich allein statt der Antwort zuletzt immer wieder nur die alte Frage in einer neuen Gestalt. Er muß sich selbst auf jede seiner aus sich allein genommenen Antworten am Ende immer wieder zurufen: „Ist aber nicht diese Antwort selbst nur Blendwerk?“ Denn er muß ja jede seiner Behauptungen immer wieder durch eine andere rechtfertigen. Er allein kann, wie wir wissen, nie unbedingt behaupten. Er allein kann also auch nie eigentlich oder entscheidend antworten. *Er allein kann immer nur fragen, ohne Ende fort nur fragen, bis zur Verrücktheit nur fragen, wenn er nämlich nur von Sinnen gekommen seyn (von keinem Sinn Etwas gehört haben, oder ferners noch hören) will.*

„Was ist denn nun aber in dieser Verlegenheit zu thun? Soll er die Frage, die ihn von Sinnen, und dadurch auch um ihn selbst bringt, gar nicht aufwerfen, sondern schlechthin ohne Weiters unterdrücken?“ Aufwerfen soll er die Frage allerdings. Auch *muß* er sie nothwendig aufwerfen. Er kann ihr — wenigstens zuletzt — schlechterdings nicht ausweichen. Aber *lösen* soll er allein dieselbe nicht.

Lösen



Lösen kann er sie in seinem isolirten Zustande schlechterdings nicht. Die Frage erkundigt sich ja nach einer *letzten* Antwort, und eine solche zu geben ist er seiner Natur nach außer Stande. Er übersteigt sich also selbst, wenn er sich an eine Antwort wagt, wozu ihm die Kräfte versagt sind. Kann er es sich aber durchaus nicht abgewinnen, bey der Beantwortung zu schweigen, so mag er dann auch eine Stimme dazu geben. Allein diese Stimme darf nur ihn selbst betreffen. Sie darf nämlich nur seine eigene Natur, und dadurch sein Unvermögen betreffen, aus sich allein zu entscheiden. Sie darf also nur darthun, daß alle aus ihm *allein* kommenden Antworten Nichts zu bedeuten haben. Er kann daher bey der Entscheidung der großen Frage immerhin auch mitvotiren, aber nur negativ. Das positive Votum gebührt andern Kräften.

Das positive Votum gebührt nur denjenigen Kräften, welche unbedingt zu sprechen im Stande sind, also auf dem Gebiete des Physischen — nur — der *Empfindung* — auf dem — des Höhern — — nur *der Vernunft*. Nur diese können unmittelbar aufweisen. Nur diese können ohne weitere Bürgschaft aus sich selbst behaupten. Nur diese können — *letzte* Antworten ertheilen.

Oder können es auch diese nicht? *Kann Nichts in uns ein Endurtheil fällen?* Giebt es nur für unser körperliches Daseyn einen stützenden Punkt, der Alles trägt, für unser geistiges



ges aber nicht? Schwebt dieses ohne alle Haltung ewig nur im reinen Leeren, ewig nur weder in sich, noch in irgend einem Andern, — eine hohle Erscheinung, die hohlste von allen, sogar ohne Erscheinungswahrheit, durch und durch Nichts, als ein inhaltloses Spiel, nicht ein Mal mit der Bedeutung einer Spielnatur versehen? Ist unser inneres Leben so ganz ohne allen Sinn, daß es auch nicht ein Mal den Sinn eines gewöhnlichen Traumes hat? Ist es nur ein Träumen wieder bloß von einem Traume? Nein! Ist es nicht ein Mal dieses? Denn jeder Traum, auch der inhaltloseste, hat doch immer noch eine Traumgewissheit, eine Traumruhe, ein Traumleben. *Aber unser waches Geistesleben hat alsdann nicht ein Mal dieses, hat schlechthin keine Gewissheit, schlechthin keine Ruhe, schlechthin kein Leben. Es hat dieses um so weniger, je mehr es erwacht.* Denn gerade mit dem vollen Erwachen wird der Zweifel, der alle Gewissheit zerstört, unendlich, und die Unruhe, welche alle Ruhe vergiftet, ewig, und der Tod, der alles Leben mordet, allmächtig.

*Wir müssen uns also schlechterdings auf einige unserer geistigen Kräfte zuletzt unbedingt stützen, wenn wir nicht eben so schlechterdings mit unserm ganzen geistigen Daseyn in Nichts versinken wollen. Wir müssen mit unserm innern Leben schlechterdings auf einem ersten innern Vertrauen ruhen, oder wir verlieren unvermeidlich jede unserer*  
innern



innern Bedeutungen. Wir thun es auch immer. Wir thun es nur nicht immer recht. Wir stützen uns zuletzt immer irgendwo unbedingt. Wir vertrauen zuletzt immer auf irgend was ursprünglich. Aber wir stützen uns oft nur auf ein Raïonnement. Wir vertrauen oft nur dem Verstande. Und darin fehlen wir. Das Raïonnement bedarf selbst wieder einer Stütze. Der Verstand muß selbst wieder einer weitem Bürgschaft vertrauen. *Es bleibt uns daher keine andere Wahl, als zuletzt der Empfindung und der Vernunft, jeder in ihrem Kreise, unbedingt zu vertrauen, oder auf unser ganzes geistiges Daseyn Verzicht zu thun.* Es bleibt uns keine andere Wahl, als uns zuletzt auf unser ursprüngliches sinnliches und vernünftiges Bewußtseyn zu stützen, oder alles Bewußtseyn überhaupt aufzugeben. *Es bleibt uns keine andere Wahl, als durch Gründung unsers gesammten abgeleiteten Wissens auf ein erstes unmittelbares bey Sinnen zu bleiben, oder durch lauter mittelbares — von Sinnen zu kommen.*

Man ist an diese Nothwendigkeit, endlich ein Mal auf einem ersten unvermittelten Wissen festzustehen, so unauflöslich gebunden, daß wir uns von ihr selbst alsdann nicht lossagen können, wenn wir uns ganz allein dem Verstande mit seinen ewigen Deduktionen überlassen. Wir müssen nämlich selbst alsdann sogar den Verstand zwingen, sein ewiges Zurückgehen einzustellen, und ein Mal *wenigstens in sich selbst* stillzustehen.



zustehen. Wir müssen ihn zwingen, sein ewiges Beweisen irgendwo einzustellen, und mit einem bloßen Weisen anzufangen. Allein dadurch zwingen wir ihn, seine Natur zu verlassen, und eine ihm widernatürliche anzunehmen. *Dadurch zwingen wir ihn, als Unverstand zu beginnen, um als Verstand fortzufahren und vollenden zu können.*

Was wir doch für widersprechende Wesen sind! Dem Verstande, der jede seiner Behauptungen immer wieder auf eine andere gründen muß, der nie unbedingt behaupten kann, der jede Behauptung eben so gut zurückzunehmen, als zu geben, im Stande ist, diesem *in sich allein* grundlosen und daher als solchem ewig schwankenden Verstande geben wir uns zuletzt unbedingt hin. Aber denjenigen unserer inneren Kräfte, welche ihre Behauptungen auf sich selbst gründen, welche unbedingt behaupten, welche das, was sie ein Mal ausgesagt haben, nie wieder zurücknehmen, sondern selbst mit Gewalt immer von Neuem wiederholen, diesen wohlbegründeten und darum festauftretenden Kräften uns endlich unbedingt hinzugeben, dazu können wir uns nicht entschließen.

*Vorzüglich schwer entschließen wir uns, der Vernunft unbedingt anzuhängen. Der Empfindung vertrauen wir leichter.* Dafs es eine physische (äussere und innere) Welt giebt, glauben wir allenfalls auch ohne Beweis auf das Zeugniß des (äussern und innern) Sinnes allein. Dafs es aber eine höhere gebe, das wollen wir auf das Zeugniß der Vernunft allein durch-

aus



aus nicht glauben. Das soll nun ein Mal erst bewiesen werden. Und es soll es ganz im eigentlichen Sinne werden, nicht etwa nur negativ, so dafs blofs die Einwürfe dagegen aufgelöst, sondern auch positiv, so dafs die Gründe dafür, dafs *alle* Gründe dafür erst hergeschafft werden.

Vergifst man denn aber immer, *dafs sich überhaupt kein Daseyn beweisen, sondern nur wahrnehmen läßt?* Vergifst man immer, dafs der Beweis überall nur ein mittelbares Wissen einzuleiten im Stande ist, und dafs das Daseyn überall nur unmittelbar gewußt werden kann? Oder wie will man es denn anfangen, das Daseyn selbst wieder nur mittelbar zu wissen? Was will man denn noch früher und noch gewisser wissen, als das Daseyn selbst? *Was ist denn vor dem Daseyn da? Und was ist denn noch gewisser, als der Grund aller Gewissheit?* Will man aber vielleicht wenigstens manches Mal von einem schon bekannten Daseyn auf ein noch unbekanntes schliessen? Will man dieses besonders hier — bey der Frage — nach einem höhern Daseyn? Ich will die Richtigkeit dieses Schlusses und seine Ueberzeugungskraft für den Fall zugeben, *wo er in dem Kreise derselben Gattung und Art von Daseyn bleibt.* Es mag von einem physischen Daseyn auf ein anderes wieder physisches aus derselben Klasse allerdings auch blofs geschlossen, folglich das zweyte auf diese Weise auch ohne eigene Wahrnehmung gefunden werden können. Wird dieses aber auch alsdann möglich,



seyn, wenn der Schluss den vorhin berührten Kreis verläßt, und von dem Daseyn der einen Gattung und Art auf eines — einer ganz andern zu kommen strebt? Wird dieses also auch alsdann möglich seyn, wenn der Schluss aus dem physischen das höhere zu erreichen glaubt? Müßte er, um dieses zu können, nicht offenbar mehr können, als er kann? Müßte er nicht offenbar in die Schlussfolge Etwas hineinlegen können, was in den Vorderfätzen nicht war? Müßte er nicht offenbar Etwas unmittelbar aus sich selbst wissen können, was doch schlechthin nicht in ihm selbst liegt, sondern erst anderswoher in ihn eingehen kann? Ein erweitertes, gesteigertes physisches Daseyn, aber auch dieses nur innerhalb derselben Art, mag er daher auch bloß erschließen können. Aber ein anderes, als ein physisches, ein höheres, ein wahrhaft d. i. spezifisch höheres zu *erschließen*, ist ihm offenbar unmöglich. *Findet er denn auch nur auf dem physischen Felde z. B. das Daseyn des Sichtbaren aus dem Daseyn des Hörbaren?* Lassen sich dem Blindgeborenen die Farben andemonstriren? Daß es noch Etwas gebe, was von seinem Hörbaren wenigstens so verschieden ist, als sein Hörbares von seinem Riechbaren, was er aber übrigens gar nicht kennt, das ist Alles, was sich ihm durch Begriffe darthun läßt. Das Uebrige kann ihm schlechthin kein Begriff, das kann ihm nur sein hergestelltes Auge sagen.

Gerade so verhält es sich mit dem Höheren. Auch darüber kann der Beweis allein höchstens den übrigens  
ganz



ganz unbestimmten Glauben erregen, daß auch außer dem Physischen noch Etwas seyn könne, was sich von allem Physischen wenigstens eben so sehr unterscheide, als sich dieses in seinem verschiedenen Bezirken selbst von einander unterscheidet. Mehr aber als dieses kann der Beweis allein hierin eben so wenig, als in dem vorigen Falle. Mehr, als diesen schwankenden und darum eigentlich *blinden Glauben* kann er nicht begründen. Darthun, *was* dieses Andere sey, ja! sogar nur darthun, aber recht eigentlich, recht fest, recht lebendig, *daß* es sey, das ist ihm unmöglich. Das ist wieder nur der unmittelbaren Vorstellung vorbehalten. Das ist wieder kein bloßer Begriff zu leisten im Stande. Das kann wieder nur vom Auge allein erfaßt werden, *vom Auge der Vernunft.*

„Aber eben darum, weil du dich davon nur unmittelbar überzeugen sollst, kannst du nicht daran glauben?“  
 — Nun meinetwegen! Wer will dich dazu zwingen? Nur glaube alsdann auch an alles Uebrige nicht, wovon du dich ebenfalls nur unmittelbar überzeugen kannst! Glaube also auch an kein Physisches! Glaube auch nicht, daß eine Körperwelt um dich herum ist! Glaube auch nicht, daß du selbst bist! Denn das wäre doch, wahrlich! gar zu sultanisch, wenn du für jeden Fall eine eigene Logik haben, und jedes Mal nur diejenige gelten lassen wolltest, welche deiner Laune zusagte. Glaubst du aber vielleicht wirklich schon an das Physische selbst nicht mehr, also nicht mehr



mehr an die Existenz einer Welt um dich herum, und nicht mehr an deine eigene Existenz? Ist dir wirklich schon Alles — bloße reine Erscheinung, bloße vorübergehende Täuschung? Gut! — Allein glaubst du denn nicht selbst in diesem Falle doch noch unmittelbar an irgend eine Grundlage aller dieser Erscheinungen du magst sie nennen, wie du willst, Materie (Objekt) oder Geist (Subjekt) oder die Einheit von beyden (Subjektobjekt)? — — Siehst du also, wie auch du noch im Argen liegst? Erhebe dich nun ein Mal kräftig von dieser allgemeinen Erbsünde, und glaube auch daran nicht mehr schlechthin! *Glaube Nichts, rein Nichts mehr!* Doch! zu was verliere ich meine Worte, welche dir doch keine Worte sind! Und du bist ja ohnedieß schon auf gutem Wege. Dein Glaube ist, wie man sieht, nichts weniger, als erstorben. Er lebt vielmehr sehr hypersthenisch, denn er glaubt sogar das *Unglaubliche*. Er bedarf also, um in seinen gesunden Zustand zurückversetzt zu werden, nicht mehr der mühsamen und unsichern Hülfe des Raïsonnements. Er bedarf nur einen leichten Aderlaß.

Es giebt aber in diesem Punkte gefährlichere und hartnäckigere Kranke, als diese zu Gläubigen sind. Ich meyne die zu Ungläubigen. Diese läugnen die Aehnlichkeit der zuvor berührten Fälle. „*Der Sinnenwelt*“ sagen sie „läßt sich unser Glaube freylich nicht wohl versagen. Sie ergreift uns dazu nachdrücklich genug. Allein wie ganz anders sieht es mit der sogenannten höhern Welt aus?“ — Die sonderbaren Menschen,  
die



die mehr durch ihre Hände und Füße, als durch ihren Geist wissen, die fast nur durch jene wissen! Was sie nicht in Schweiß bringt, oder rheumatisch sticht und zwick, was sie nicht versengt oder erstarren macht, davon haben sie keine, oder höchstens nur eine schwache Kenntniss. Wenigstens müssen sie auf das, was sie einigermaßen gewiss kennen sollen, mit den Fingern deuten, oder noch besser, sie müssen es in die Hände nehmen können. Was sich nicht mit der Faust berühren läßt, darüber bleibt ihnen immer noch ein kleiner Zweifel übrig. — Oder ist ihre Erkenntnißweise nicht sogar kras zu nehmen? Glauben sie auch an weniger handgreifliche Wesen, z. B. an die innern Begebenheiten, womit die Faust nichts zu schaffen hat? — An welche innere? Nur an die — der innern *Empfindung*? also nur an die Begebenheiten des Hassens, Fürchtens, Begehrens, Entsetzens? Warum denn aber nur an diese? Warum nicht auch an die übrigen, an die — des innern *Gefühles*? Warum also nicht auch an die Begebenheiten der (reinen) Liebe für das Schöne, der Achtung für das Wahre und Gute, der Verehrung für das Heilige? Warum nicht an die hohen Regungen des Kunstsinnes, des Wahrheitstriebes, des Gewissens? Warum nicht an die Offenbarungen von Schönheit, Wahrheit, Gerechtigkeit, Großmuth, Andacht? Weil sich diese Begebenheiten nicht so nachdrücklich ankünden, als jene? Also sind es doch immer nur noch *Stöße*, was sie zur Begründung einer festen Ueberzeugung verlangen? Also ist ihnen doch immer nur noch das gewiss, was sich wenig-



wenigstens in seiner nächsten Wirkung mit Fingern weissen läßt? Also gehört ihnen doch immer noch wenigstens einige Handgreiflichkeit unter die Ingredienzien unsers Wissens? *Es sey! Auch von der Vernunft können ja Stösse ausgehen. Was sind denn die Begeisterungen für Schönheit, Wahrheit, Pflicht und Religion? Und noch mehr! Was ist der Ekel, der uns aus schreyenden Missverhältnissen entgegenqualmt? Was ist die Verzweiflung, die der leeren Grübeleey glühend auf die Ferse tritt? Was sind die Gewissensbisse, welche das Verbrechen mit Skorpionen geiseln? Wahrlich! Es giebt ja auch sogar hier Manches mit Fingern zu weissen. Es ist auch hier nicht Alles ohne Handgreiflichkeit, z. B. die Exaltation des Bessern nicht, und noch weniger die Vetlorenheit des Unglücklichen, am allerwenigsten die Verworfenheit des Schlechten. — Und man kann doch zweifeln?!?!*

„Aber diese Erscheinungen lassen eine andere Erklärung zu?“ Allerdings lassen sie sich auf eine doppelte Art erklären, nämlich ein Mal so, *dass sie jeder begreifen kann*, und dann auch wieder so, *dass sie nur dem Schlechteren, dem Edleren aber nicht, begreiflich sind*. Warum soll denn nur die zweyte Erklärungsart die richtige seyn? Sind denn wirklich nur die Phozion's, die Epanimondas, die Sokrates die einzigen Thoren? und nur die Katilina's, die Kaligula's, die Heliogabalus die einzigen Weisen? Ihr erklärt jene Regungen des Höhern für blofse Spiele der Einbildungskraft? Aber die Thiere haben ja auch Ein-



Einbildungskraft. Warum spielt sie denn in diesen nicht auch so? Weil sie in ihnen nicht dieselbe Nahrung, nicht dieselbe Erziehung erhält? Erzieht sie auch dieselbe Art! Ihr könnt das nicht? Ihr findet da nicht dieselben Anlagen? Findet ihr also in dem Menschen höhere? Nun! das ist es ja, was auch ich finde. Freylich! Ihr meynt nur dem Grade nach höhere, und ich — der Art nach. Ihr meynt nur den Verstand, eine *deutlichere* Erkenntnißkraft, und ich — die Vernunft, eine *höhere* Erkenntnißkraft. *Ihr meynt, der Vorzug des Menschen bestehe nur in dem Wahne, sich für mehr als ein Thier zu halten, und in dem Vermögen, von diesem Wahne wieder zurückzukehren zur Weisheit, welche ihm sagt, daß er nur ein geschickteres und schlaueres Thier sey.* Nach meiner Meynung aber ist eben diese Weisheit Wahn, und eben jener Wahn — Weisheit. Nach euch kann auch der Mensch im Grunde sonst Nichts, als essen, trinken, wie das Thier, nur andere Speisen und Getränke, und mit andern Manieren. Nach mir kann er aber übrigens noch, und wie mir scheint, wenigstens eben so gründlich glauben, hoffen, achten, verehren. Habt ihr mehrere und stärkere Gründe für eure Behauptung, als ich für die meinige? Freylich! Ihr wiederholt wieder das bekannte Stückchen auf eurer ewigen Leyer — das Stückchen von der Erziehung. Alle jene edlern Erscheinungen sind euch nur Folgen der Angewöhnung von Jugend auf. Allein wie entstanden diese Angewöhnungen, und warum erklärt ihr nicht das Essen und Trinken auch für bloße solche Ange-



Angewöhnungen? Ich behaupte gegen euch, daß sie es sind, und fodere euern Scharffsinn auf zur Widerlegung. Was werdet ihr antworten? Daß sich das Essen und Trinken überall finde, wo sich Menschen finden, ihre Erziehung mag seyn, welche sie wolle, daß dieses aber mit dem Glauben an ein Höheres nicht derselbe Fall sey? — Wahrlich! Man sollte nicht denken, daß ihr — Meister in der Kunst, zu raisonniren, — so sehr zu deraisonniren im Stande wäret. Worin besteht denn die Einheit, welche nach euch in Ansehung des ersten Punktes, und die Verschiedenheit, welche in Ansehung des zweyten — unter den Menschen Statt hat? Meynt ihr die innere Sache, oder nur die äußere Form? Worin sind alle Menschen in der ersten Rücksicht Eins? Darin, *daß* sie essen. In demjenigen aber, *was* sie essen, sind sie ungeheuer verschieden. Ihr kennt ja doch den Abstand vom stinkenden Aase bis zum indianischen Vogelneste. Nun! Steht es in der zweyten Rücksicht um die Menschen anders? Sind sie darin nicht auch alle enig, *daß* sie glauben? Und sind sie in anderer Hinsicht verschieden, als darin, *daß* der eine an den *Kutka*, und der andere an den *Gott der Christen* glaubt? Seht! Wenn ich nach eurer Logik schliessen wollte, so könnte ich ja eben so gut darthun, daß es Menschen giebt, die das Bedürfnis des Essens nicht kennen. Ich brauchte ja nur zu sagen: „Es giebt eine Menge Menschen, welche kein Wort von allen unsern Torten, Paßeten und von der ganzen übrigen endlosen Reihe unserer Speisen wissen, welche auch nicht ein



ein Mal die leiseste Ahnung von allen unsern Küchenzetteln haben, welche nicht ein Mal unser einfachstes Nahrungsmittel — das Brod — kennen. Wer aber noch gar kein Nahrungsmittel kennt, von dem kann man nicht sagen, daß er das Bedürfnis des Essens könne. *Ergo.* — — “ Wollt ihr mir den Fehler zeigen, den ich in diesem Schlusse machte? Das ist unnöthig. Ich kenne ihn schon selbst. Nur, bitte ich euch, macht nicht denselben in dem eurigen! Ein Anderes wäre es, wenn ihr mir sagen wolltet, daß z. B. so ein Kutka — kein Gott sey, also der Glaube daran, auch kein Glaube an ein *Höheres* genannt werden könne. Allerdings ist dieser Götze kein Gott. Es ist aber jetzt zwischen uns auch nicht die Rede von der *Antwort* auf die Frage nach einem Höhern, sondern *nur von der Frage selbst*. Genug! daß sich diese Frage überall regt. Sie allein ist schon Bürge für eine uns ursprünglich beywohnende höhere Ahnung. — Daß die Antwort so unbefriedigend, ja! sogar so ungeheuer ausfällt, ist auf dieser Stufe von Kultur, bey dieser Ungewandtheit der Kräfte, und bey dieser Schwierigkeit der Frage nicht anders möglich. Uebrigens zeugt aber hier auch die Thorheit selbst für die Weisheit. Wäre denn jene dem Menschen möglich, wenn es ihm diese nicht wäre?

„Es giebt aber unläugbar auch Menschen, in welchen sich nicht ein Mal diese Frage regt.“ — Nicht anders. Und das sind alle jene Menschen, welche noch gar keine Menschen sind, z. B. alle jene



jene eigentlich und ganz wilden Menschen, die unter Thieren bloß thierisch aufwuchsen. Sind aber diese — die Muster-Exemplare für die ganze Menschheit? Sind sie es überhaupt in aller Hinsicht, oder nur in Hinsicht des Höhern. Wenn ihr in diesem Punkte mit dem sonderbaren *Jean Jacques* die *Laune* theilen wollt, womit er seine seltsamen Vorderfätze hinlegte, so theilt mit ihm auch die *Ehrlichkeit*, womit er die eben so seltsame Schlussfolge zog, und ruft uns alsdann mit ihm gleichfalls zu, *auf allen Vieren in die Wälder zu marschiren — zum Eichelfrass, als zu unserer eigenthümlichen Bestimmung!*

Doch! Ihr habt noch ganz andere Menschen, auf die ihr euch beruft, im Hinterhalte. „Nicht bloß die ganz kulturlosen, sagt ihr, sondern auch die ganz auskultivirten (nicht bloß die ganz dummen, sondern auch die ganz gescheiten) wissen Nichts von einem Höhern. Wirklich? — — Ja! wenn man nur eure willkürlichen Begriffebestimmungen, und nur eure willkürlichen Geschichtserzählungen gelten lassen darf, so habt ihr allerdings Recht. Aber laßt ein Mal hören, ob die Begriffe und Geschichten, wie sie in der freyen Wirklichkeit daliegen, auch für euch sprechen! Wer kann wirklich ganz auskultivirt heißen? Doch nur derjenige, welcher das gerade Gegentheil des ganz Kulturlosen ist, in welchem also, da in diesem die Kultur noch *keine* seiner Geisteskräfte ergriffen hat, nicht bloß die einen oder die andern, sondern *alle* diese Kräfte wenigstens im Wesentlichen harmonisch kultivirt



virt sind? Und welches Schauspiel biethen uns nun die Gebildeten dieser Art, diese wahrhaft und einzig Gebildeten, unter allen Nationen und zu allen Zeiten an? Legen die *Sokrates* aller Jahrhunderte, aller Länder und aller Stände Zeugniß für eure Behauptung ab? Nur etwa die *Gorgias*, die für Geld seltsam zu denken (wie die Seiltänzer seltsam zu springen) gelernt hatten, nur diese zeugen für euch. Sind aber diese die eigentlich Gebildeten, die Ausgebildeten? Alsdann sind auch die Vögel, die Pferde, die Hunde, die Bären — wenigstens bis auf einen gewissen Grad — einer Bildung fähig.

Seht! Ich will euch sogar mehr zugestehen, als ihr gewöhnlich verlangt. Ich will euch zugestehen, daß sogar einige der Bessern, einige der zum Theile zwar wirklich, aber nur etwas zu einseitig Gebildeten, das Höhere nicht mehr zu sehen glauben, oder in gewisser Rücksicht auch wirklich nicht mehr sehen. Der gewöhnlichste Fehler unserer Bildung ist die Unverhältnißmäßigkeit der Verstandesentwicklung zu unsern übrigen geistigen Entwicklungen. Der Verstand aber verliert, wenn er sich zu sehr in sich selbst versenkt, nothwendig alles Höhere, so wie er endlich auch alles Uebrige verliert. Er verliert jenes wenigstens immer zum Theil. Eigentlich verliert er aber nur den Namen desselben, denn er besitzt davon nie mehr, als diesen. Und so bleibt dann in dem zu einseitig Gebildeten dieser Art immer doch noch die Sache, obwohl nicht vollständig und lebendig genug. Sie bleibt wenig-



wenigstens in ihrem wesentlichsten Keime zurück, und es zeugt also auch in ihm noch die *Ahnung* für ein höheres Daseyn, obgleich sein *Begriff* die Nachricht davon aufgegeben hat. Oder glaubt nicht auch der Ungläubige dieser Art wenigstens noch an Schönheit, an Wahrheit, an Tugend? Dafs sein Blick nicht mehr weiter reicht, das ist sehr begreiflich. Er hat sein Auge übermässig angestrengt, also geschwächt. *Er lasse es aber nur längere Zeit auf den stärkenden Gefilden des Schönen, Wahren und Guten ausruhen, und es wird sich bald wieder zu seiner natürlichen Schärfe erheben.*

Es giebt der Einwendungen gegen das unbedingte Ansehen der Vernunft noch mehrere. Denn es liegt der Neigung aller Art zu sehr daran, dieses Ansehen zu erschüttern. Sie läßt also diese Einwendungen in verschiedenen Gestalten wiederkehren. Ich berührte hier nur ihre gewöhnlichsten. Man sieht aber schon daraus, dafs überhaupt kein anderer Ausweg, der Oberherrschaft der Vernunft zu entgehen, übrig ist, als der vom Verstande eigentlich selbst als widersinnig bezeichnete, der Weg in das Gebiet der Bedeutungslosigkeiten, der Inkonsequenzen, der Widersprüche. So ist es! *der Verstand muß sich endlich immer selbst verlieren, wenn er die Vernunft verliert.* Wir müssen endlich immer auch unverständlich werden, wenn wir unvernünftig geworden sind. Eine Weile kann er sich allein in sich selbst



selbst — blendend — fortbewegen. Zuletzt aber versinkt er nothwendig in eine gänzliche Auflösung. Eine Weile können wir uns durch ihn allein herumtummeln. Zuletzt aber verwickeln wir uns nothwendig so sehr in Ungewissheiten und Gegensätze, daß wir nicht mehr anders aus der Stelle können, als — um uns in den bodenlosen Abgrund der Verzweiflung zu stürzen.

*Es giebt keine andere Wahl, als: Entweder das Ansehen der Vernunft anzuerkennen, oder auch das Ansehen jeder andern Geisteskraft zu verwerfen. Es giebt keine andere Wahl, als: Entweder der Vernunft unbedingt zu vertrauen, oder auch jeder andern Kraft zu misstrauen. Es giebt keine andere Wahl, als: Entweder die höhern Wahrheiten zu glauben, oder auch alle übrigen zu läugnen. Wenn es keinen Himmel giebt, so giebt es auch keine Erde. Wenn wir keine zu höhern Zwecken bestimmte Wesen sind, so sind wir auch keine zu niedrigeren bestimmte, so sind wir gar keine Wesen, sondern nur leere bedeutungslose Erscheinungen, so sind wir nicht ein Mal solche Erscheinungen, sondern — rein Nichts. Dieselben Gründe, welche uns zum Unglauben an das Höhere verführen, gelten auch gegen alles Uebrige, und wir können uns nur durch einen logischen Machtspruch in dem Wahnglauben an unsere niedere Existenz erhalten. Wir wissen entweder gar Nichts, selbst unser eigenes gemeines Daseyn nicht, oder wir wissen auch ein Höheres. Aus der Verzweiflung*



lung an diesem geht auch die Verzweiflung an jenem hervor, wenn wir nicht einen Widerspruch in den Weg stellen, um sie zurückzuhalten.

Der Vernunft gebührt also dasselbe Recht, das jedem unmittelbar auffassenden Organ unsers Geistes gebührt. Wir müssen ihr zuletzt unbedingt vertrauen, wenn wir uns nicht selbst aufgeben wollen. Es gebührt ihr dieses große Recht unmittelbar in dem ganzen Kreise unserer höhern Wahrheiten. Wir müssen ihr hierin zuletzt unbedingt vertrauen, wenn wir nicht auf jeden höhern Werth, auf jeden eigentlichen Vorzug Verzicht thun wollen. Es gebührt ihr dieses große Recht ferner mittelbar auch in dem ganzen Kreise unserer gemeinen physischen Wahrheiten. Wir müssen ihr auch hierin zuletzt unbedingt vertrauen, wenn wir nicht überhaupt jeden Werth und jede Bedeutung verlieren, und vollends widersprechende Wesen werden wollen. *Wir müssen ihr daher überhaupt in jeder Hinsicht zuletzt unbedingt vertrauen.* Wir können unser Vertrauen auf sie nicht wieder erst durch ein Vertrauen auf irgend etwas Anderes stützen, ohne den Grund alles Vertrauens überhaupt zu zerstören, und dadurch jedes Vertrauen ohne Ausnahme unmöglich zu machen. Welche Basis ist im Stande, unser ganzes geistiges Daseyn zu tragen, wenn es die — der Vernunft nicht ist? Welche bedarf nicht wieder einer neuen Basis, wenn diese einer solchen bedarf? Oder kann unser Daseyn ohne alle Basis seyn? Können wir ohne alle Gewissheit auch nur

im



im Traume existiren? Und ist Etwas gewisser, als das Vernünftige? Oder ist Etwas vernünftiger, als die Vernunft?

Was heisst aber das „*der Vernunft zuletzt unbedingt vertrauen*?“ Es heisst, sich zuletzt mit ihrer Bürgschaft begnügen, ohne sich die Zuverlässigkeit dieser wieder durch eine andere verbürgen lassen zu wollen. Es heisst, zuletzt bey ihren Aussprüchen stehen bleiben, ohne wieder andere aufzufuchen, durch welche auch diese noch gerechtfertigt werden sollen. Es heisst, das System seiner Ueberzeugungen zuletzt auf ihren Grund aufstellen, ohne diesen Grund wieder durch einen andern zu begründen zu suchen. Es heisst, alles dieses wenigstens in positiver Hinsicht so thun. In negativer kann immer auch den übrigen Geisteskräften, vorzüglich dem Verstande, eine Mitwirkung gestattet werden. Es heisst also, zuletzt nach keiner weitem *positiven* Bürgschaft, nach keiner weitem *positiven* Rechtfertigung, nach keiner weitem *positiven* Begründung verlangen, als nach jener — der Vernunft. Negativ verbürgen, rechtfertigen, begründen, d. i. von den Einwendungen, die dagegen aufgebracht werden, befreyen mag man sich die Vernunftausprüche immerhin auch noch von dem Verstande lassen. Nur sie positiv noch mehr von diesem befestigen lassen, das soll man nicht wollen. Man soll sich daher damit begnügen, dass die Vernunft aus sich spricht, und nicht fodern, dass der Verstand auch dasselbe aus sich spreche. Genug! dass er eigentlich nicht dagegen sprechen kann,



*indem sich alles, was er dagegen spricht, zuletzt selbst widerspricht.* Man soll sich begnügen, durch die Vernunft unmittelbar inne zu werden, und nicht fodern, dasselbe auch durch den Verstand mittelbar noch ein Mal inne zu werden. Genug! dass das mittelbare Wissen nicht das Gegentheil von dem unmittelbaren ausfagen kann, *indem es, wenn es dieses wagt, sein eigenes Nichts ausfagt.* Man soll sich begnügen, aus Vernunftgründen unbedingt zu glauben, und nicht fodern, dasselbe auch aus Verstandesgründen bedingt zu wissen. Genug! dass das bedingte Wissen des Verstandes dem unbedingten Glauben der Vernunft im Grunde nicht entgegengesetzt seyn kann, *indem es sonst sich selbst entgegengesetzt wäre.*

Ich weiß wohl, es ist gerade dieses *Glauben*, woran man auf einer gewissen Stufe der Kultur am Meisten stößt. Man will Alles *wissen*. Und man hat so, wie man diese Ausdrücke gewöhnlich nimmt, auch Recht. Wenn das Glauben nichts anders, als ein Fürwahrhalten ohne alle Gründe, und wenn nur das Wissen ein durch Gründe befestigtes Fürwahrhalten ist, so taugt jenes allerdings Nichts, am allerwenigsten zur Basis unsers ganzen Wissens. Gewöhnlich versteht man unter jenem wirklich nicht mehr, als das eben Genannte; denn man versteht darunter gewöhnlich nur die Annahme von Etwas auf eine äußere, also fremde Bürgschaft, welche zwar ihre Gründe für ihr Verbürgtes haben mag, von denen aber keiner bekannt, also für den Glaubenden auch kei-



keiner ein Grund ist. Allein giebt es denn für den Glauben keine bessere Bedeutung? Soll er denn schlechthin nur ein solches sinnloses Fürwahrhalten bezeichnen können? Man sucht zwar seine Bedeutung manches Mal dadurch zu mildern, daß man unter ihm nur dasjenige Fürwahrhalten versteht, welches, ohne darum eben ganz grundlos zu seyn, nur keine *Beweise* zuläßt, da sich hingegen das Wissen immer auf Beweise stützt. Alsdann würdigt man zwar das Glauben nicht so sehr herab, wie im vorigen Falle. Allein man ordnet es doch dem Wissen unter. Man hätte aber dieser Ahnung nur weiter folgen, und sie bestimmter entwickeln dürfen, um den eigentlichen Punkt, worin sie sich unterscheiden, zu treffen. *Nicht Alles, wovon wir Kenntniss haben, läßt sich beweisen, d. i. aus Gründen ableiten.* Sonst müßte sich das Beweisen selbst wieder beweisen, das Ableiten selbst wieder ableiten lassen. Man müßte auch für den ersten Grund wieder einen noch *erstern* angeben können. Man kann daher, ohne in Sinnlosigkeit zu verfallen, nicht ein Fürwahrhalten *durch* und *ohne* Gründe, sondern nur — *durch abgeleitete Gründe* und *durch einen Ungrund* annehmen. Diese letzten beyden Klassen des Fürwahrhaltens sind aber auch wirklich, obwohl nicht der Art, doch wenigstens dem Grade nach so sehr verschieden, daß dafür immerhin zweyerley Ausdrücke gebraucht werden dürfen und sollen. Und so heißt dann *das Fürwahrhalten aus dem* (*nur unmittelbar erkennbaren*) *Urgrunde*, also *das Fürwahrhalten, welches keines Beweises fähig und be-*



dürftig ist, — ein Glauben, und das — aus den (erst durch Ableitung erkennbaren) Gründen, oder das Beweisbare — ein Wissen. So genommen, ist das Glauben, anstatt weniger gründlich zu seyn, als das Wissen, gerade das gründlichere. Es ist der Grund alles Wissens. Es ist ein unmittelbares Wissen, wodurch alles mittelbare getragen wird. Ohne dieses Glauben hat alsdann überall gar kein Wissen Statt, denn dieses Glauben ist eben erst der Anfang alles Wissens. Ohne dieses Glauben verwandelt sich alles Wissen in ein blosses Meynen, denn es verwandelt sich in ein Fürwahrhalten aus grundlosen Gründen. Man glaubt, allem Glauben ausweichen zu müssen, um dem blinden Glauben auszuweichen. Aber statt diesem zu entgehen, wirft man sich ihm eben erst ganz in die Arme. Wer schlechthin Nichts glaubt, wer also auch das Erste, den Urgrund nicht glaubt (d. i. unmittelbar zu wissen sich nicht begnügt), sondern alles erst beweisen, also ableiten will, der nimmt alles ohne zureichenden Grund an, der beweist sich Nichts hinlänglich, der glaubt alles blind. Nur der Vernunftglaube kann uns vor dem unvernünftigen Glauben retten.

Die Vernunft muß unser ganzes geistiges Daseyn tragen, wenn dasselbe nicht in eine leere Sinnlosigkeit, wenn es nicht in die leerste aller Sinnlosigkeiten versinken soll. Die Vernunft muß unser höheres Daseyn tragen, oder dieses höhere schrumpft nur in ein verzerrtes



zerrtes niederes zusammen. Sie muß ferner zuletzt auch unser niederes tragen, denn sie muß selbst diesem niedern eine höhere Bestimmung und dadurch eine eigentliche Bedeutung geben, oder es löst sich selbst dieses in einen Widerspruch auf. Die Vernunft kann also nicht wieder durch irgend etwas Anderes getragen werden. Sie kann sich nur selbst tragen. Wenn wir bey ihr stehen, so stehen wir am Anfange unsers ganzen geistigen Daseyns, an der Wurzel aller Wahrheit und aller Bedeutung in uns. Wir können über sie nicht hinaus, ohne uns selbst aufzugeben. Wir müssen uns zuletzt auf sie stützen. Wir müssen zuletzt ihr ohne weiters vertrauen.

Wir müssen ihr vertrauen in aller Hinsicht, in Hinsicht des Höhern unmittelbar, und in Hinsicht des Niedern mittelbar. Sie giebt ursprünglich für jenes alle Bedeutung überhaupt, für dieses wenigstens die bessere her. Wir müssen ihr vertrauen in Hinsicht unsers Erkennens und in Hinsicht unsers Handelns. Von ihr geht ursprünglich jedes reinere Licht und jede edlere Wärme aus. Wir müssen ihr vertrauen in Hinsicht dessen, was zu verwerfen, und in Hinsicht dessen, was anzunehmen ist. Ihr kommt das königliche *Veto* und das noch königlichere *Fubeo* zu.

*Die Vernunft ist also in uns — höchste Instanz, in aller Hinsicht höchste Instanz.* Sie ist höchste gesetzgebende, höchste richtende, höchste ausübende Gewalt in uns, zunächst für unser besseres, und dadurch entfernter auch für unser übriges Daseyn, für jedes

von



von seinen beyden Hauptseiten, von der theoretischen und praktischen. In ihr konzentriert sich daher vollständig die eigentlichste Souverainität für unser ganzes Inneres. Sie ist berechtigt, mit oberherrlicher Macht zu walten über unser ganzes geistiges Leben. Sie ist berechtigt, zu diktiren alles Wahre und alles Gute, wodurch dieses Leben erst seinen Sinn erhält. Und sie ist berechtigt, zu bestimmen, in wieferne sich dieses jenem übergeben, und dadurch seiner Bedeutung und seines eigentlichen Werthes bemächtigt hat. Sie ist also berechtigt, den Maassstab anzugeben, an welchem Alles in uns gemessen werden soll, und sie ist berechtigt, diese Messung selbst auch vorzunehmen. Sie kann und soll in oberster Instanz entscheiden über unser ganzes inneres Seyn, über all unser Wissen und Thun. Und sie kann und soll dieses eben darum, weil sie es in oberster Instanz kann und soll, ohne weitere Rechtfertigung, als ihre eigene Natur, ohne andere Gründe, als ihre Vernünftigkeit. *Denn sie selbst ist ja das eigentlich Rechtfertigende in allen Rechtfertigungen, der eigentliche Grund für alle Gründe.*

Wenn ich dich auf diese Art an ein ursprüngliches Vertrauen auf die Vernunft, wenn ich dich *an irgend ein ursprüngliches Vertrauen überhaupt* verweise, so thue ich (wie ich zuvor schon bemerkte) nichts Anderes, als dafs ich dich davon ausgehen heisse, wovon du bisher schon wirklich ausgiengst, *weil es dir unmöglich war, nicht davon auszugehen.* — — Vertrautest du z. B.  
nicht



nicht der Empfindung? „*Nein.*“ Nun! so vertraust du doch dem Verstande? — „*Auch nicht.*“ Also — wenigstens dem Gefühle? der Vernunft? der Einbildungskraft? — „*Wieder nicht. Ueberhaupt keiner der gewöhnlichen, der gemeinen Geisteskräfte.*“ — Meinetwegen! Aber dann doch den ungewöhnlichen, den ungemeinen, z. B. der intellektuellen Anschauung u. d. gl.? — „*Diesen noch weniger.*“ — Nun! ich gebe dir auch dieses zu. Du misstrauetest also *schlechthin allen* deinen geistigen Kräften, *ohne Ausnahme allen und ohne Ausnahme in jeder Rücksicht.* Du glaubtest dir selbst auf dein blosses Wort Nichts, gar Nicht, immer und überall gar Nichts; denn du wusstest, dass du von deiner äussersten Fingerspitze an bis hinein in das tiefste Mark deines innersten Wesens ein lauterer Lügner oder wenigstens ein lauterer Belogener bist. Du glaubtest daher nicht, was, und nicht ein Mal, dass du siehst, hörst, greiffst, denkst, fühlst u. s. f. — also noch ein Mal, du glaubtest — *Nichts — Nichts — Nichts.* — — Und du hast dich noch nicht erhehkt?! — Das begreife ich nicht. — Doch! Ja! Ich begreife es. Du warst doch noch nicht rein unglaublich. Du glaubtest doch noch Etwas, — *dieses, dass du Nichts glaubtest.* Du misstrauetest dir doch noch nicht vollends. Du trauest doch noch — wenigstens diesem deinem übrigens allgemeinen Misstrauen gegen dich. Und diese Faser des Glaubens und Vertrauens hält dich noch bey dir und unter uns zurück. *Versuche es auch sie zu zerreißen!!* — Kannst du  
aber



aber das nicht, so lange du noch bey Sinnen bleibst, so *suche von Sinnen zu kommen, um die Ehre deiner Konsequenz zu retten!* Freylich! auch das würde dir nichts nützen. Man kann — wenigstens hier unterm Monde — nie so sehr von Sinnen kommen, als zu dieser Ehrenrettung erforderlich wäre. Es ist uns überhaupt auch bey der größten Anstrengung unserer Natur nur ein *relativer* Wahnsinn möglich, und zu der genannten Rettung wäre ein *absoluter* nothwendig, ein in der umfassendsten Bedeutung absoluter, ein absolut absoluter. *Aber jeder uns erreichbarer Wahnsinn ist immer noch verunreinigt durch irgend einen Glauben, wenigstens an Einbildungen, durch irgend ein Vertrauen, wenigstens auf Truggestalten.* Er ist also immer noch ein *Sinn wenigstens für Wahn.* In dem angeführten Falle aber wäre uns nur mit einem *reinen* Wahnsinne gedient, mit einem Wahnsinne ohne allen Glauben — selbst bloß an Einbildungen, und ohne alles Vertrauen auch nur auf Truggestalten. Es wäre uns nur mit einem Wahnsinne *ohne allen Sinn — selbst bloß für Wahn,* — kurz! nur mit einem Ideale von Wahnsinn gedient.

Kannst du dich deffenungeachtet noch nicht entschliessen, das zu thun, was du bisher schon immer thatest, und thun mußtest? Willst du dich noch nicht irgend einem ersten Vertrauen überlassen, dem du dich bisher schon immer überliesest und überlassen mußtest? Willst du demselben immer noch endlich



lich ein Mal ganz entwischen? Wenn das immer noch  
 dein fester Wille ist, so weiß ich dir ein für alle  
 Mal keinen andern Rath, als: „*Henke dich auf!*“  
 Hier auf dieser Erde bist du vor diesem so fatalen  
 Glauben und und Vertrauen doch nie sicher, nicht  
 ein Mal, wie ich dir eben zeigte, im Irrenhause.



## XXII.

*Von den Rechten, welche dem Verstande nicht zukommen.*

---

**W**ir bestimmten in der vorgehenden Untersuchung, was wir der *Vernunft* schuldig sind. Wir wollen nun auch noch bestimmen, was wir dem *Verstande* nicht schuldig sind. Dieser ist weniger geneigt, sich *seine* Rechte nehmen zu lassen, als sich *fremde* anzumassen. Er braucht also auch weniger darauf aufmerksam gemacht zu werden, was er vermag, als darauf, was er nicht vermag. Es ist zwar dieses auch schon, wenigstens im Wesentlichen, durch die frühere Untersuchung seiner Natur geschehen. Allein so nothwendig es in Ansehung der Vernunft ist, auf ihre *eigentliche Befugniß* besonders und wiederholt hinzuweisen, eben so nothwendig ist es auch in Ansehung des Verstandes, *seine gewöhnliche Anmassung* — einer eigenen und wiederholten Bemerkung zu unterwerfen.

Der gewöhnlichste Irrthum des Verstandes, und der schädlichste aller seiner Irrthümer (weil er allen übrigen zum Grunde liegt) ist die Misskenntniß seiner selbst. Er glaubt gewöhnlich mehr zu können, als er kam. Er glaubt, unser Wissen überhaupt begründen und



und einleiten zu können, und er kann doch nur auf etnem schon begründeten weiter fortbauen, er kann nur aus einem schon eingeleiteten weiter ableiten. Er glaubt unser Wissen erst recht anfangen zu können, und er kann doch nur das schon angefangene recht fortsetzen. *Eigentlich glaubt er allein alles besser zu wissen, und es weiß doch er allein im Grunde gar Nichts.* Er muß erst Alles anderswoher lernen, und er kann bloß dieses Erlernte wieder lehren, und wenn dann gleich sein Lehren ausführlicher, deutlicher, bestimmter ist, als sein Lernen, so ist es deswegen doch nicht mehr, als ein Lehren eines *Erlernten*.

Aus diesem überschwenglichen Glauben des Verstandes muß nothwendig auch eine überschwengliche Forderung hervorgehen. Er muß Ansprüche auf eine unbedingte Unterwerfung machen, weil er sich die Kraft, unbedingt zu entscheiden, zutraut. Nachdem er wähnt, Alles begreifen, und erst dadurch Alles wissen zu können, wie sollte es ihm möglich seyn, nicht zu fodern, daß man dasjenige ohne weiters verwerfe, was er nicht begreift, wovon er Nichts weiß? Wenn er wirklich so allmächtig wäre, als er sich dünkt, so wäre er auch wirklich so allberechtigt, als er seyn will, Er wäre berechtigt, die höchste Entscheidung zu geben, also unbedingte Unterwerfung zu fodern. Wir wären ihm unbedingtes Vertrauen schuldig.

Allein das sind wir nicht. Er kann, wie wir fanden, nie aus sich allein, also nie in *höchster* Instanz, son-



sondern immer nur in *erster*, in *untergeordneter* entscheiden. Er kann den Prozess unsers Wissens immer nur instruiren, aber nie in demselben absprechen. Und wenn er ja auch ferners mitzusprechen befugt ist, so unterliegt sein Spruch doch immer noch einer höheren Revision, und es muss immer erst anderweitig bestimmt werden, ob er das Ganze auch nur richtig instruiert habe. Er kann nur denken, und sich nur über die Richtigkeit seines Denkens rechtfertigen. Das zu Denkende aber selbst ergreifen, um davon Etwas auf andere Weise, als durch Gedanken nämlich unmittelbar auszusagen, und sich darüber rechtfertigen, das kann er nicht. Er kann daher nur mittelbar vorstellen, nur ein ihm Vorgestelltes wieder vorstellen, sich also in seinen Ausprüchen nur auf andere Ausprüche berufen. *Er kann deswegen von uns mit Recht nur ein bedingtes Zutrauen in seine Ausprüche fodern.* Er kann ein unbedingtes Zutrauen *nur für seine Formen*, aber *nicht für die unter denselben erscheinende Materie*, nur für sein Denken, aber nicht für sein Gedachtes fodern. Er kann dieses unbedingte Vertrauen für sein Denken nur als denken, aber nicht als anschauen, also *nur dafür fodern, dass auch das Denken zum Wissen mitwirke, aber nicht dafür, dass es dazu Alles, nicht ein Mal, dass es dazu das Wichtigste, das Wesentlichste wirke.* In diesem Sinne, d. i. unter dieser Beschränkung auf den jedes Mal entsprechenden eigenthümlichen Kreis fodert und verdient jede unserer geistigen Kräfte ein unbedingtes Vertrauen. Wir können uns die Ueberzeugung von Zuverlässigkeit  
der



der eigenthümlichen Wirkungsart keiner Kraft andemonstrieren. Wir müssen diese Ueberzeugung jedes Mal zuletzt nur unbedingt annehmen. Wir müssen jeder Kraft zuletzt nur unbedingt zutrauen, daß sie dasjenige, was sie zu leisten bestimmt ist, zu leisten auch im Stande seyn werde. Und so müssen wir dann auch dem Verstande darin, *aber auch nur darin*, unbedingt vertrauen, daß er, der Gegebenes zu denken und dadurch zu erläutern bestimmt ist, dasselbe wirklich zu denken und durch Denken zu erläutern auch im Stande seyn werde. Ihm aber auch noch in anderer Rücksicht, als in dieser — seines Denkens und Erläuterns, ihm auch noch in der höhern — des Geben selbst — vertrauen, das dürfen wir nicht.

Wir dürfen ihm kein ursprüngliches Innewerden, kein unmittelbares Wahrnehmen, kein eigentliches Entdecken zutrauen. Er kann nur ein schon anderswoher Innegewordenes, Wahrgenommenes, Entdecktes weiter entwickeln. Er kann also nur machen, daß dasjenige, was sonst nur überhaupt und unbestimmt bemerkt würde, ausführlich und bestimmt bemerkt werde.

Wir dürfen ihm kein Erreichen der wirklichen realen Einheit, kein Ergreifen der Sache selbst, kein Umfassen der Individualität zutrauen. Er kann nur seine selbst gemachte leere Einheit begreifen. Ihm ist von der Sache nur das Zeichen verständlich. Er kann von den Individuen nur das nicht Individuelle (das Allgemeine) fassen. Er trägt zwar ungeachtet dieser seiner Sonderbarkeit doch zu unserm Erkennen bey, und  
noch



noch dazu sehr nachdrücklich, aber in soferne er unmittelbar beyträgt, *nur negativ*, und in soferne er auch positiv mitwirkt, *nur mittelbar*. Wir lernen durch ihn *zunächst* nur, daß all sein Erkennen, so groß und tief es immer seyn möge, doch noch kein eigentliches, sondern daß der Gegenstand immer noch ungleich größer und tiefer sey, als *sein* Erkennen. Und was wir durch ihn überdies noch von dem Gegenstande selbst kennen lernen, das sagt er uns, wie wir fanden, nicht selbst, sondern läßt es uns von andern sagen, und *macht nur, daß wir es hören, bemerken, verstehen*.

Wir dürfen daher dem Verstande auch kein Eindringen in das Innere der Dinge, kein Eindringen in die Stoffe, kein Eindringen auf das *lebendige Wahre* selbst — zutrauen. Er kann sich ewig nur unter bloßen Verhältnissen, unter bloßen Formen, unter bloßen logischen, also *toten Wahrheiten* herumtreiben. Diese Verhältnisse, Formen und logischen Wahrheiten können und sollen für uns zwar Anregungen eines tiefern, reellern und wahrern geistigen (intellektuellen) Leben werden. Aber dieses Leben selbst sind sie noch nicht. Sie sind nur die Veranlassungen dazu.

Wir dürfen also endlich dem Verstande kein Vermögen zutrauen, unserm Wissen aus sich selbst Inhalt und Gewissheit, und unserm geistigen Daseyn überhaupt Wärme mitzutheilen. Woher soll er, der Leere, der ewige Zweifler, der Eiskalte — Licht und Feuer nehmen? Er treibt uns zwar, wenn wir ihn recht

ver-



verstehen, eben durch die Versprechungen von Licht und Leben, die er uns macht und nicht erfüllt, nur desto tiefer in diejenigen Gegenden unsers Innern hinein, wo diese grossen Güter zu haben sind. Aber sie uns selbst geben, diese Güter, das kann er nicht.

Dem Verstande ist daher, wie man sieht, in uns nur eine untergeordnete Rolle angewiesen. Es ist ihm in Hinsicht unsers ganzen geistigen Daseyns, sowohl in Hinsicht unsers physischen, als unsers höhern, nur dieses untergeordnete Loos gefallen. Er steht in jeder Hinsicht unter einer höhern Instanz, entweder unter der *Empfindung* oder unter der *Vernunft*. *Er kann überall nur denken, entweder das Empfundene, oder das Gefühlte, und es steht ihm nirgends zu, mehr als das zu thun.* Er kann überall nur erläutern — den Text, der ihm vorgelegt wird, und es steht ihm nirgends zu, diesen Text selbst zu diktiren. Er kann überall nur erzählen, was er gehört hat, und es steht ihm nirgends zu, selbst eine Erzählung zu erdichten. *Er ist, wenn er sich zusammennimmt, ein gründlicher Kommentator, und ein genauer Erzähler, aber ein elender Original-Author und ein sinnloser Dichter.*

Den Anbethern des Verstandes wird diese Würdigung desselben freylich zu erniedrigend seyn. Allein ist denn die Beschränkung eines Organs auf die ihm angewiesene Sphäre eine Erniedrigung desselben? Macht man dem Auge einen Vorwurf, wenn man ihm das Vermögen, zu hören, abspricht? Ist nicht jede Kraft dadurch



dadurch allein schon groß, daß sie das zu leisten vermag, was ihr angewiesen ist? Wird sie es erst dadurch, daß sie auch das noch zu leisten wagt, was sie nicht vermag? Allerdings ist auch der Verstand eine herrliche Gabe der Gottheit, eine Gabe, die wir nie genug ehren können, und die wir daher mit aller Sorgfalt pflegen, die wir aber eben deswegen auch durch keinen Mißbrauch entehren sollen. Ich weiß, man sieht in unsern Tagen in jeder Zurückweisung der *Anmassungen* des Verstandes leicht einen versteckten Angriff auf seine *Rechte*. — *Aber ich weiß auch, daß ihm diese nur alsdann gerettet werden können, wenn man ihm jene entzieht.* Nur der über sich selbst orientirte Verstand hat Nichts zu fürchten, und fürchtet auch Nichts. Der sich selbst mißkennende — treibt wirklich allerley Unfug, und wird endlich immer auch sein eigener Verräther. *Und so geht es dann dem Verstande, wie es allem unter der Sonne geht, seine gewöhnlichen Freunde sind seine gefährlichsten Feinde.*



## XXIII.

*Ueber unsere innere Einheit.*

Aus den bisherigen Untersuchungen erhellet, daß die *schwerste* und zugleich die *erste* Aufgabe *unser* deutlich und ganz aufzufassenden *Daseyns* — wir *selbst* seyen. Wir sollen vor Allem mit uns selbst ins Reine kommen. Sind wir es ein Mal mit uns, so sind wir es auch mit allem Uebrigen. Allein gerade diese Einheit mit uns selbst macht uns die meisten Schwierigkeiten. Wir finden uns, sobald wir uns deutlicher suchen gelernt haben, immer schon entzweyet, und halten dann diesen Zustand der Entzweyung leicht für unsern natürlichen, dem wir weder entgehen können, noch auch entgehen sollen. Die Entzweyung muß immer erst sehr groß, sie muß immer erst auf die eine oder andere Art vollendet werden, ehe sie uns als das erscheint, was sie ist, als ein bloß vorübergehendes, obgleich mit Anstrengungen verbundenes, Mittel zu einer bleibenden, in sich selbst leicht und ungehindert lebenden Wirkung, — als das gewaltsame Durchbrechen des Schmetterlings aus seinem eingengten Puppenzustande in sein freyes Daseyn.

Natürlich währt die Anstrengung zu dieser Metamorphose in unserer innern (geistigen) Welt länger,

R

als



als in der äufsern (körperlichen). Die Wirkung soll aber auch ungleich gröfser werden.

Wir begehen, wenn wir uns ein Mal bis zur Einsicht, mit uns selbst Eins werden zu sollen, durchgearbeitet haben, gewöhnlich noch zwey Fehler. Wir glauben erstens, diese Einheit *nur in der Alleinherrschaft, eigentlich nur in der Alleinthätigkeit einer einzigen unserer innern Kräfte* erobern zu können. Wir zwingen daher alle übrigen zu einer immerwährenden blofsen Unterwürfigkeit, zu einer gänzlichen oder doch fast gänzlichen Unthätigkeit. — Und wir glauben dann auch noch, diese überschwengliche Herrschaft meistens *nur dem Verstande* zugestehen zu müssen. Wir lassen daher gewöhnlich nur ihn sprechen, und legen allen übrigen Kräften in uns ein unbedingtes Schweigen auf, wenigstens in so ferne sie manches Mal *gegen* ihn sprechen wollen.

Allein dadurch entsteht in uns nur die Einheit des Gefängnisses, wo Alles beyfammen bleibt, weil Alles zusammengefaßelt ist, — nur die Einheit des Kirchhofes, wo Nichts widerspricht, weil Nichts lebt. Es soll aber in uns eine freye und lebendige Einheit werden, und diese kann nicht durch den Despotismus einer einzigen unserer Geisteskräfte, am wenigsten durch den Despotismus des endlich Alles tödtenden Verstandes entstehen. *Wir können nur durch das harmonische Zusammenwirken aller unserer geistigen Kräfte zur wahren Uebereinstimmung in unserm Innern gelangen.* Wir  
kön-



können nur dadurch mit uns selbst ins Reine kommen, daß wir jede unserer innern Anlagen ihrer Natur und Bestimmung gemäß gebrauchen. *Nur durch eine freye und lebendige Vielheit in uns ist eine freye und lebendige Einheit möglich?*

Es ist mit unserm Geiste, wie mit unserm Körper. Dieser ist ebenfalls nur dadurch ein einziger lebendiger Organismus mit einem einzigen in sich selbst einigen Leben, daß sich alle seine vielfältigen Kräfte harmonisch zusammenregen. Und es fällt Niemanden ein, diese Kräfte erst insgesamt bis auf eine auserwählte zu lähmen oder zu tödten, um dem Körper zu seinem richtigen Leben zu verhelfen. Warum verläßt man das Gesetz dieser Analogie, wenn man sich an die Behandlung seines Geistes wendet, da dasselbe doch gerade hierüber so bestimmt spricht?

Noch mehr! Man sieht auch ein, daß es selbst in Rücksicht des Erkenntnißstoffes, der unserm Geiste von Außen zugeführt wird, nothwendig sey, alle die Wege offen zu lassen, welche ihm die Natur in dieser Hinsicht angelegt hat. Und man geräth nicht in Versuchung, unsere Sorge zum Nutzen und Frommen unsers Geistes von dieser Seite dadurch zu zeigen, daß man die verschiedenen zunächst für ihn bestimmten Körper-Organen, ein einziges etwa ausgenommen, zerstört oder wenigstens soviel als möglich schwächt. Man ist überzeugt, daß dem Geiste damit nichts weniger als gedient wäre, wenn man seinem Körper die Augen und die Ohren zum Sehen und Hören nehmen, und



nur noch die Hände zum Betaften lassen wollte. Aber durch eine ähnliche Behandlung seiner unmittelbaren geistigen Organe soll ihm gedient seyn?

Wahrlich! die Inkonsequenz, derer man sich auf diese Weise schuldig macht, ist zu groß, als daß sie sich nicht jedem nur wenig Unbefangenen aufdringen sollte. Sie braucht nur bestimmt ausgesprochen, um auch bestimmt eingesehen zu werden. Es kann kein Zweifel darüber Statt haben, daß wir nur alsdann mit uns selbst in unserm Innern einig werden können, wenn wir alle unsere innern Kräfte harmonisch nach ihren Bestimmungen und Charakteren anwenden. Jede derselben soll leben, und jede soll ihrer Natur gemäß leben. Jede soll thätig seyn, und durch ihre Thätigkeit das leisten, was ihr zu leisten angewiesen ist. Jede soll in dem ihr vorgezeichneten Kreise herrschen, und soll ja einer unter ihnen eine Herrschaft über alle andern zukommen, so kann und soll diese, um zu herrschen und nicht zu *despotisiren*, das untergeordnete Herrschen der übrigen *nicht unterdrücken*, sondern *nur leiten*. Sie kann und soll daher nicht über sklavische, sondern über herrschende Mitkräfte herrschen.

Wer erkennt an dieser zur Oberherrschaft bestimmten Kraft nicht die Vernunft? Nur diese kann mit höherer, mit belebender Macht, nur sie kann über lebendige Wesen, nur sie kann ohne Unterdrückung herrschen.

Wir müssen also, um in uns Eins zu seyn mit allen unsern innern Kräften thätig, harmonisch thätig,  
mit



mit jeder nach ihrer eigenthümlichen Bestimmung thätig, wir müssen in unserm ganzen Innern auf jede uns eigenthümliche und zweckmäßige Weise lebendig seyn. *Wir müssen empfinden, denken, fühlen, wollen, und wir müssen dieses insgesamt mit Ebenmasse, ohne das Eine zum Nachtheil des Andern zu begünstigen, — jedes zu seiner Bestimmung, ohne durch das Eine erreichen zu wollen, was nur durch das Andere erreicht werden kann, — Alles also nach seiner besondern Natur, um nicht durch das Eine dasjenige wieder zu zerstören, was durch das Andere entstand.*

Es soll sich *Alles an uns* gehörig regen, die Empfindung, die Phantasie, der Verstand. Und es sollen uns *wir selbst* auch, es soll sich auch die *Vernunft mit dem Gefühle* in uns regen, und durch ihre Regung die Regungen alles Uebrigen leiten. *Nur auf diese Weise kann das werden, was in uns werden soll. Aber auf diese Weise muss es dann auch werden, — ein aus sich selbst ausgehendes und in sich selbst zurückkehrendes, also ein mit sich selbst einiges, inneres Leben.* Wir sollen daher *Alles an uns*, und *uns selbst* hören, um das Eine durch das Andere, und Alles durch unser eigentliches Selbst zu begreifen und zu bewegen. Nur dadurch können wir dahin kommen, wohin wir mit uns kommen sollen. Dadurch müssen wir aber auch dahin kommen, — dadurch können und müssen wir kommen zur nöthigen Klarheit und Festigkeit in unserm Innern. Was soll uns unser inneres Daseyn trüben und erschüttern,



tern, wenn es von Nichts an oder in uns getrübt und erschüttert wird? Kann Etwas in uns (wohlgemerkt! in uns) hinein, wenn wir uns dagegen verschließen?

So reisse dir dann ferner keine Kraft mehr aus deinem Innern heraus, um in dir aufzuräumen! Willst du dich dadurch mit dir selbst vereinigen, dass du dich selbst zerstückelst? Lähme ferner auch keine deiner innern Lebensfasern mehr! Soll denn dein Leben dadurch erst recht aufbrennen, dass du es erstickest? Oder wird dir ein todttes, wenigstens ein halbtodtes, Leben begreiflicher und angenehmer seyn, als ein lebendiges, ein ganz lebendiges? Endlich — zwingen keine deiner innern Mächte, sich selbst auch nur zu verläugnen, und eine Natur zu heucheln, die ihr versagt ist! Was kann es dir frommen, dich zu hintergehen? Erziehst du dir auf diese Art nicht selbst ewige Widersacher in deinem Innern, die dich unaufhörlich Lügen strafen, wenn du dir sagst, dass du mit dir Eins seyst? Oder bedarfst du zu deiner Selbsteinheit nur einer Verhüllung deines Selbstwiderspruches?

Am wenigsten wage es, auf eine der besagten Weisen gegen deine Vernunft zu freveln! Deine Vernunft ist dein eigentlichstes Selbst. Alles Uebrige ist nur an dir, und du kannst dich in demselben, du kannst dich z. B. in den Empfindungen, in den Gedanken, in den Neigungen verlieren. Das Vernünftige in dir aber, der Licht- und Feuer-Funke „Vernunft“ bist du



*du selbst. In ihm findest du dich immer wieder, wenn du dich zuvor verloren hast. Und gegen dich selbst wolltest du dich auflehnen, um dich mit dir selbst zu vereinigen? Du wolltest dich von dir selbst entfernen, um mit dir selbst zusammen zu treffen? Kannst du im Ernste glauben, zu deiner Selbstvereinigung Alles nur dich selbst nicht, nöthig zu haben? Rege dich also auch in dir, wie du dich an und ausser dir regst! Lebe auch in deinem eigenen Daseyn, wie du in jedem fremden lebst, das du erreichen kannst! Vertraue auch deiner Vernunft! Du vertraust ja allen deinen übrigen Kräften ebenfalls. Willst du gerade nur bey deiner höchsten eine erniedrigende Ausnahme machen?*

Wenn du dich so in allen deinen Umgebungen und in deinem Innersten, in allen deinen Kräften und in dir selbst regst, wenn du so in deinem ganzen gemeinen und höhern Daseyn lebendig auftrittst, und dich siehst und fühlst, wie du zwey Welten angehörst, einer physischen um dich herum, und einer heiligen in und über dir, dann wird dir in und ausser dir Alles klar und freundlich, wie der Morgen, vor dem die nächtlichen Schatten fliehen, und mit dem die Freuden des Tages wiederkehren, — dann wirst du also mit dir selbst einig. Merke wohl! Nur wenn du zwey Welten angehörst, bist du dir kein Widerspruch.

— Und



— Und nur, wenn du auch deine Vernunft hörst, wirst du inne, dass in dem Häufchen Kalkerde, woraus deine Hülle besteht, ein Wesen wohne, welches nicht kalkichter Natur ist.

Willst du dir selbst aber nicht lebendig in deinem ganzen Wissen und Thun, nicht natürlich in deinem vollen Seyn klar werden, sondern dich nur todt, aber künstlich, mit bloßen Worten erklären, dann hast du das Genannte freylich nicht nöthig. Das zweyfüßige Thier ohne Federn, welches mehr oder weniger in der Schule jeder Art hauset, dieses lässt sich allerdings aus bloßen Staubtheilen ganz artig zusammenleimen. Allein der Mensch im wirklichen Leben, der Mensch mit seinen lebendigen Gedanken, Gefühlen und Gesinnungen, der Mensch mit seinem lebendigen Blicke und Muthe, für lebendige Wahrheiten, der Mensch mit seinen Einsichten und Tugenden, — und selbst der Mensch mit seinen Thorheiten und Lastern — braust nicht bloß aus einem angefeuchteten Kalk auf. Die Frage ist also nur, ob du dich mit irgend einer Hypothesen - Natur begnügen willst, bloß um den Fechterstreichen der Schule auszupariren, — oder ob du nach der lebendigen Einheit deines wahren Daseyns verlangst, welche dich gegen die Angriffe in deinem wirklichen Leben schützen kann.







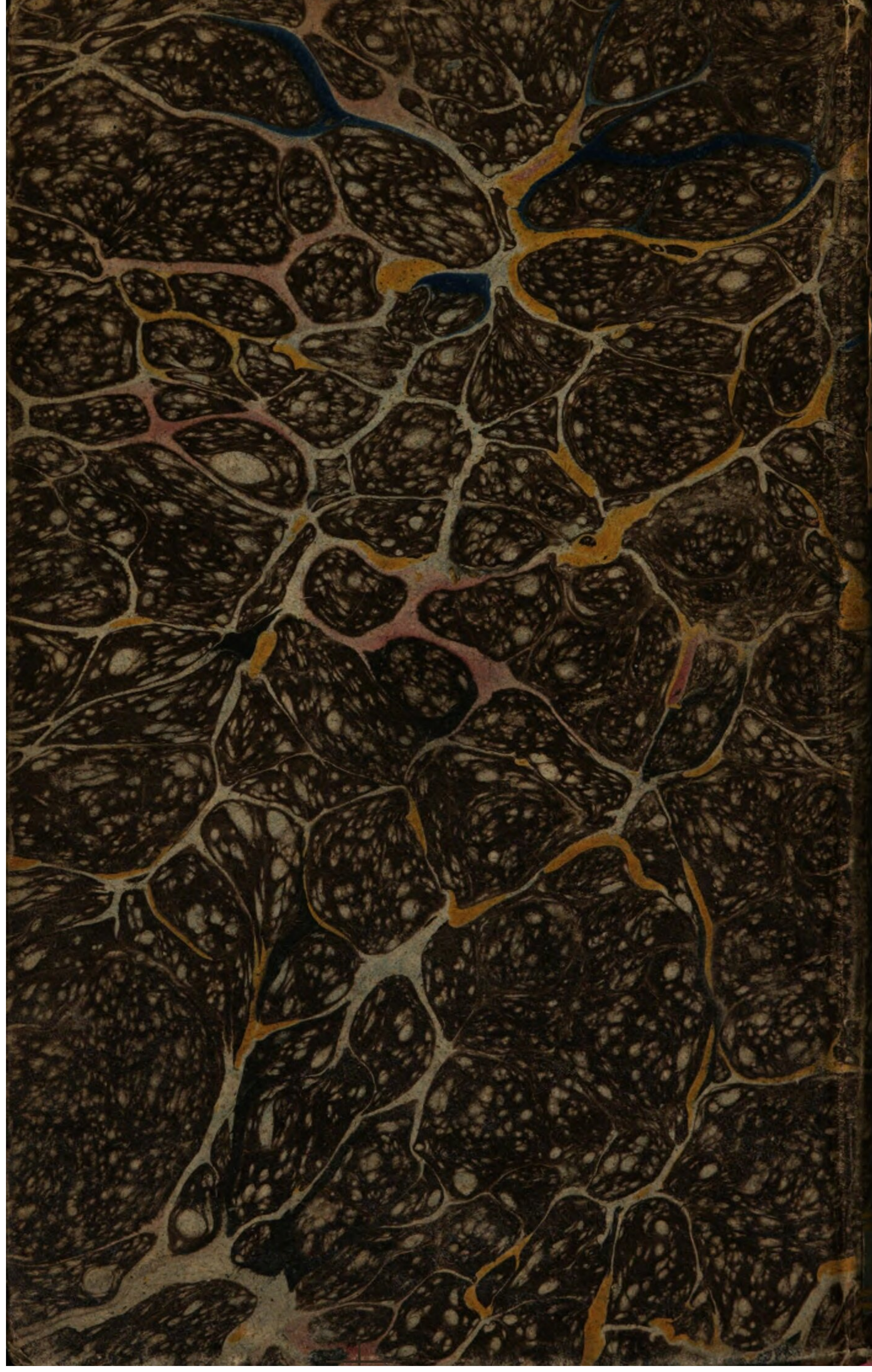














Weiller, Kajetan <<von>>,

Verstand und Vernunft

München 1806

Ph.sp. 1070 a

urn:nbn:de:bvb:12-bsb10044853-2